الله اکبر

جمهوری اسلامی ایران

آستان قدس رضوی

مشخصات:

نام مجله : **مشکوة**

ناشر : **ادارهٔ امورفرهنگی آستان قدس**

تیراژ : **۲۵۰۰ نسخه**

تاریخ چاپ: **زمستان ۱۳۶۴**

امورفنی وچاپ: **مؤسسهٔ چاپ وانتشارات آستان قدس رضوی**

نشانی : **مشهد ـ صندوق پستی ۱۰۳۱**

مشکوة

صاحب امتیاز: آستان قدس رضوی

مدیر مسؤول: علاءالدین حجازی

زیرنظر شورای علمی آستان قدس

۱ـ چاپ مقالات واصله پس از بررسی وتأیید شورای علمی آستان قدس انجام می گیرد.
۲ـ مقالات نمودار آراء نو یسندگان آنها است.
۳ـ درج مقالات باتوجه به شیوهٔ تنظیم مطالب وتاریخ وصول می باشد.

فهرست مندرجات

هو

الله

مشکوة

نشریه آستان قدس رضوی

قَالَ الْاِمَامُ

عَلِیُّ بْنُ مُوسَی الرِّضَا عَلَیْهِ السَّلَامُ

اِنَّ اللّٰهَ عَزَّ وَجَلَّ یُبْغِضُ رَجُلاً یُدْخَلُ عَلَیْهِ

فِی بَیْتِهِ وَلَا یُقَاتِلُ

همانا پروردگار متعال دشمن می دارد، مردی را که به زور وارد خانه اش شوند

و او به دفاع و مبارزه برنخیزد.

دکتر علوی مقدّم

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحیم

«بدیع القرآنِ» ابن ابی الإصبع

یکی از کتبِ ابومحمّد زکیّ الدین عبدالعظیم بن عبدالواحد معروف به ابن ابی الإصبعِ[1] مصری، متوفّیٰ به سال ٦٥٤ هجری «بدیع القرآن» است.

برای آگاهی بیشتر، در آغاز، دربارهٔ کلمهٔ «بدیع» و معنای لغوی و اصطلاحیِ آن، بحث می کنیم تا معلوم گردد که در نظرِ ابن ابی الإصبع، کلمهٔ «بدیع» بر تمام فنون بدیعی و زیباییهایِ لفظی و معنوی که به مجموع آنها، علوم بلاغی گویند و سه علم: معانی، بیان و بدیع را شامل می شود، اطلاق گردیده و منظورِ ابن ابی الإصبع از «بدیع القرآن» اطلاقی است عام و شامل تمامِ مسائلِ سه رشتهٔ مزبور می شود و وی بطورِ مختلط در کتاب خود از مسائل بلاغی بحث کرده و زیباییها و لطائفِ کلامِ ربّانی را نشان داده است و منظورِ ابن ابی الإصبع از «بدیع» بدیعِ اصطلاحی یعنی «علمٌ یُعْرَفُ به وجوُه تحسینِ الکلام[2]» که از آرایشهای سخنِ فصیحِ بلیغ، بحث می‌کند، نیست.

سکّاکی، متوفّیٰ به سال ٦٢٦ هجری، نخستین کسی است که میان علوم بلاغی تفاوت قائل شد و حدّ و مرز علوم سه گانهٔ: معانی، بیان و بدیع را مشخّص کرد و مباحثِ علمِ بیان را، بر تشبیه- مجاز و کنایه و استعاره منحصر کرد و در علم مَعانی، از مباحثِ جمله و آنچه که به جمله، ارتباط پیدا می کند، بحث کرد و از

دیگر انواع فنون بدیعی تحتِ اسم «محسّنات» سخن گفت و آنها را به محسّنات لفظی و معنوی منقسم ساخت[۳].

پس از سکّاکی، خطیب قزوینی متوفّیٰ به سال ۷۳۹ هجری آنچه را که سکّاکی، محسّنات گفته بود، علم بدیع نامید و تقسیم‌بندی علوم بلاغی مشخّص شد و اقسام آن معلوم گردید.

اینک بیان مطلب:

کلمهٔ «بدیع» از مادهٔ بَدَعَ الشیئَ، یبدَعُهُ بَدْعًا، می باشد یعنی ایجاد کرد و آغاز کرد و کلمهٔ «بدیع» و «بِدْع»: الشیئُ الذی یکون اوّلاً یعنی چیز تازه، کاری که قبلاً نظیر نداشته باشد.

بِدْعت: هر چیز نوظهور. بدعتِ در دین یعنی چیزی که جزءِ دین نیست، به دین نسبت دادن و در آن واردِ کردن. والبِدْعةُ: الحَدَث وَمااَبتُدِعَ مِنَ الدین بعدالإکمالِ.

وقتی می گویند: اَبْدَعْتُ الشیئَ: یعنی چیزی را اختراع کردم نه بر سبیل مثال و نمونه یعنی: اخترعته لا علیٰ مِثالٍ. والبدیع: من اسماء الله تعالیٰ لإبداعِه الاشیاءَ و اِحداثه ایّاها.

وقتی می گویند: اَبْدَعَ الشاعرُ: شاعر شعر نوی آورد. خوب شعر گفت، بی نظیر شعر ساخت[۴].

از معانی گوناگون، چنین استنباط می شود که دو چیز در مفهوم کلمهٔ «بدیع» هست.

الف - در چیز بدیع، نوآوری و تازگی باید وجودِ داشته باشد.

ب - در مفهومِ چیز بدیع، براعت و عرابت هم باید باشد.

در قرآن مجید، کلمهٔ «بدیع» دو بار بکار رفته است:

۱ - «بدیعُ السمواتِ والارض وَ اذا قضیٰ اَمرًا فانّما یقول له کن فیکون°»

آیهٔ ۱۱۷/بقره (۲)

۲ - «بدیع السموات والارض انّیٰ یکونُ لَه ولدٌ و لم تکنْ له صاحبَةٌ و خَلَقَ کلَّ شیئ و هو بکلّ شیی ءٍ علیمٌ»°°.

آیهٔ ۱۰۱/انعام (٦)

در همین دو آیه نیز، مفهوم شگفتی و نوآوری و ظَرافت که جلب توجّه کند و اذهان را به خود متوجّه سازد، در کلمهٔ «بدیع» وجود دارد؛ زیرا آفرینشِ آسمانها و زمین، ابتداءًا و بطورِ آغازی، خود شگفت‌آور است و دلیلی است بر قدرت خدا و اُلوهیّتِ او.

اهلِ ادب هم، شعر و نثری را، بدیع گویند که اِعجاب‌آور باشد و مایهٔ شگفتیِ اذهان گردد.

در دورهٔ نخستینِ خلافتِ عبّاسیان، شعرایِ نوآوری همچون بشّاربن بُرد متوفّیٰ به سال ۱٦۷ هجری و مسلم بن ولید متوفّیٰ به سال ۲۰۸ هجری و ابوتمّام متوفّیٰ به سال ۲۳۱ هجری و ابن الرومی متوفّیٰ به سال ۲۸۱ هجری، و بُحتُری متوفّیٰ به سال ۲۸٤ هجری و عبدالله بن معتزّ مقتول به سال ۲۹٦ هجری، اشعاری سرودند و آذهان را به طرائف و ظرائف و بدیعه های اشعارِ خود، متوجّه ساختند و در آشعارِ خود، طِباق و جِناس و تشبیه و استعاره بکار بردند و به ظرافت و زیبائیِ اشعار خود هم آگاه بودند ولی برایِ این بدایع، اصطلاحی وضع نکردند.

° یعنی : خدا آفرینندهٔ آسمانها و زمین است و چون ارادهٔ آفرینشِ چیزی کند، به محض آنکه گوید: موجود باش بفورْ موجود می شود.

°° یعنی: خداست پدیدآورندهٔ آسمانها و زمین و چگونه وی را فرزندی تواند بود، در صورتی که او را جُفتی نیست و او همه چیز را آفریده و به همهٔ امور عالم داناست.

ابوالفرج اصفهانی، متوفّیٰ به سال ۳۵۶ هجری، ضمن اینکه، مسلم بن ولید را از قول ابوالعباس محمدبن یزید، شاعرِ حَسَن النَمَط و نیکو طریقه، معرّفی می‌کند، در بارهٔ او می‌گوید: «و هُوَ اوّلُ مَنْ عقد هذه المعانی الظریفة واستخرجها».

سرانجام، ابوالفرج اصفهانی، می‌گوید[۵]:

مسلم بن ولید، شاعری است که این طرائف و بدایع را در شعر گنجاند و به قولِ یکی از رُواة با ورودِ این ظرائف، شعر را به فساد کشاند، ولی همین طرائف را، مردم، بدیع نامیدند.

جاحظ متوفّیٰ به سال ۲۵۵ هجری، نخستین کسی است که کلمهٔ «بدیع» را تقریباً در مفهومِ بلاغت و نقدِ علمی بکار برده و در این استعمال هم، تازگی و ظرافت را در نظر داشته و در نقد شعرِ اَشهَب بن رُمَیله که گفته است:

....

هُمْ ساعدُ الدهر الذی یُتَّقیٰ به　　　و ما خیرُ کفٍّ لا تَنُوءُ بساعدٍ

....

جاحظ، کلمهٔ «بدیع» را بکار برده و گفته است[۶]:

«... و هذا الذی تُسَمّیه الرُواة البدیع».

و سپس، جاحظ، افزوده است که[۷]:

«والبدیع مقصورٌ علی العَرَب، و مِن اَجْلِه فاقتْ لُغَتهُم کُلَّ لغةٍ، وَ اَرْبَتْ علی کلّ لسانٍ».

که منظورش از «بدیع» تعابیر بلاغی بوده و رو بهم رفته آنجا که جاحظ از اشعارِ بدیع شاعرانی همچون کلثوم بن عمرو عتّابی و منصورِ نَمَری و مسلم بن ولید، سخن گفته، منظورش فنونِ بیانی بوده که امروزه از آنها، بطور کلّی تعبیر به بلاغت می شود، بدون اینکه بخواهد: تقسیماتِ امروزی بلاغت (معانی - بیان - بدیع) را در نظر داشته

باشد، گو اینکه فنونِ بلاغیِ مورد نظرِ جاحظ، بیشتر استعاره، تشبیه، طِباق، جناس و نظائر اینها بوده است.

همین جاحظ در کتاب دیگرش به نام «الحَیَوان» با آنکه، موضوع اصلی کتاب، بحث دربارهٔ علوم طبیعی است، ولی در جزء سومِ کتاب که به گفتهٔ خود، می خواهد آن را به اقسام شعر نادر و احادیث و سخنانِ خوشایندِ طِباع، موشّح گرداند، تا خواننده را خوش آید و در ضمن تنوّعی هم باشد، برخی از اشعار زیبا را تحتِ عنوانِ[۸]

و قِطْعَةٌ من البدیع قولُهُم:

....

و قال الزاجر فی البدیع المحمود:

....

و من هذاالبدیع، المستحسن منه قول حجربن خالدبن مزید:

ذکر کرده ومعلوم می‌شود که کلمهٔ «بدیع» در روزگارِ جاحظ (نیمهٔ اول قرن سوم هجری) در زبانِ علما و نوشتهٔ نویسندگان و ادبا، در مفهوم معانیِ بدیع و عباراتِ شگفت آورِ خوشایندِ زیبا بکار می رفته است و منظورِ اصلی جاحظ، از کلمهٔ «بدیع» در این اشعار بیشتر استعاره و تشبیه است.

ابوالعبّاس مبرّد، متوفّی به سال ۲۸۵ هجری، بابی را به تشبیهات اختصاص داده[۹] و انواع تشبیه و طَرائفِ کلام زیبا، از قبیل تشبیهِ عجیب و غریب و طَریف و مستحسن را باز گفته و نمونه هایی آورده و سپس افزوده است که تشبیهِ عجیب و حَسَن و غریب و طریف و دیگر انواع و اقسام آن، همه از مقولهٔ «بدیع» می باشد[۱۰].

مبرّد، در کتابِ «الکامل» بطور تفصیل، از تشبیه، بحث کرده و نوشته است[۱۱]:

«والتشبیه جارٍ کثیرٌ فی الکلام العرب، حتّیٰ لو قالَ قائلٌ: هو اکثر کلامهم، لَمْ یُبْعِدْ» و همونیز، چهار نوع تشبیه: مُفرط ـ مصیب ـ مقارب ـ بعید (که نیاز به تفسیر و تعبیر دارد) بیان کرده و برای هریک نمونه و مثالی آورده است[۱۲].

و خلاصه اینکه، مبرّد، کلامِ نغز و شعر زیبا را از مقولهٔ «بدیع» دانسته است.

کوشش ما در این بحث اینست که دریابیم از چه زمان و به وسیلهٔ چه کسی، اصطلاحِ جدیدِ کلمهٔ «بدیع» بر صناعاتِ ادبی و فنونِ بدیعی، اطلاق شده است و چنانچه بررسی خود را اِدامه دهیم، می‌بینیم که ابن قتیبه متوفّیٰ به سال ۲۷۶ هجری نیز همچون معاصرانش ـ جاحظ و مبرّد ـ منظورش از بدیع، کلامِ زیبا و شعرِ مختار و برگزیده‌ایست که معنی و مفهومِ شگفت‌آورِ خوشایند داشته باشد؛ زیرا ابن قتیبه، گفته است[۱۳]: «اِنّ الشِعْرَ یختار و یحفظ لانّه غریب فی معناه.»

و همو شعری را لطیف المعانی می داند که صُوَر بیانی و بدیعی اش فراوان باشد.

البته ابن قتیبه، در تألیفاتِ خود، از فنونی که بعدها جزءِ علم بدیع و بیان شده، بحث کرده است[۱۴].

و چنانچه سیر خود را ادامه دهیم و بررسیِ خود را دِنبال کنیم به خلیفهٔ عباسی، عبدالله بن معتزّ، مقتولِ به سال ۲۹۶ هجری می رسیم که کتاب «البدیع» را به سال ۲۷۴ هجری نوشته است. ابن معتزّ ضمن اینکه بسیاری از مَحاسنِ کلام و شعر را همچون: التفات، اِعنات، تجاهل العارف، تشبیه، تعریض، کنایه و مطابقه را بیان کرده ولی باید دانست که «بدیع» به اعتقاد ابن معتزّ پنج نوع است و او خود، باب اوّل کتاب را به «استعاره[۱۵]» و باب دوم را به «تجنیس[۱۶]» و باب سوم را به «مطابقه[۱۷]» و باب چهارم را به «ردّ اَعجاز الکلام[۱۸]» و باب پنجم را به «مذهب کلامی[۱۹]» اختصاص داده و به عقیدهٔ او ابوابِ بدیع منحصر به همین پنج نوع

است. و بصراحت گفته است: «الباب الاوّل من البدیع و هوالاِستعارة» و «الباب الثانی من البدیع و هو التجنیس» الی آخر...

آنچه از کتاب «البدیع» ابن معتزّ نتیجه می شود، اینست که وی نخستین کسی است که در فنِّ بدیع کتاب نوشته* است.

ثانیاً ـ مطالبی را که او در کتاب «البدیع» بحث کرده، مطالب و مسائلی است که هم اکنون در حوزهٔ علمِ بلاغت است و شاملِ دو علمِ بیان و بدیع، می باشد.

ثالثاً ـ ابن معتز، واضع کلمهٔ «بدیع» به مفهوم جدید، نیست؛ زیرا او خود در آغاز کتاب، گفته است[۲۰]: در این کتاب، کلماتِ زیبا و عباراتِ شیوایی را که در قرآن مجید و احادیثِ رسول «ص» و گفتارِ صحابه و شاعرانِ پیشین ـ که نوآوران و مُحدِثان آن فنون را «بدیع» گویند ـ گرد آوردم.

رابعاً ـ ابن معتزّ بصراحت گفته است: فنون بدیعی فی نفسه، از جنبهٔ هنری، از قدیم الایّام در شعر شعراء بوده و شاعرِ بلیغ، بدون آگاهی از نامِ صنعت، هنرنمایی می‌کرده و این خود ذاتی و طبیعی شاعر و نویسنده و گوینده بوده است، لیکن این فنون در قرن سوم هجری، بیشتر جلوه گری کرد و نمایان تر شد و اینکه برخی بر آنند که شعرایی همچون بشّار و مسلم و ابونواس و پیروانِ آنان، مخترعِ فنونِ بدیعی می باشند، سخنی است ناروا، بلکه این فنون بدیعی از قدیم وجود داشته لیکن در اشعارِ اینان، بیشتر بکار رفته است.

پس معلوم شد که در نظرِ ابن معتزّ مفهومِ کلمهٔ «بدیع» فنون خمسهٔ: استعاره ـ تجنیس ـ مطابقه ـ ردّ آعجاز کلام ـ مذهب کلامی، بوده است**.

* البته پیش از ابن معتزّ، دیگران مطالب بَلاغی را در ضمنِ کتب دیگر، و نه کتب مخصوص به فنون بدیعی نوشتند ولی ابن معتزّ بالاستقلال کتابی در بارهٔ «بدیع» نوشت.

** جاحظ، علاوه بر فنون پنج گانه، از «جودة الابتداء» و «جودة قطع الکلام» که در واقع، همان حسن مطلع و حسن مقطع می باشد، سخن رانده است.

در واقع، جاحظ، ابن قتیبه و مبرّد، فنون بدیعی را در ضمن دیگر مطالب، در کتب خود بحث کردند و راه را برایِ نوشتن کتاب «البدیع» ابن معتزّ، ممهّد و هموار کردند و از فنونی سخن گفتند که در آن روزگاران، فنون بدیعی به شمار می آمد و بعدها همین فنون، سه علم: معانی، بیان و بدیع را به وجود آورد و علوم بلاغی، نام گرفت.

و چنانچه بخواهیم به سیر خود ادامه دهیم، باید بگوییم که پس از ابن معتزّ و کتابِ «البدیع» او، قُدامة بن جعفر متوفّیٰ به سال ۳۳۷ هجری کتابِ «نقدالشعر» را نوشت و در نظر او، مدلول کلمهٔ «بدیع» گسترش بیشتری یافت و در نظر او، علاوه بر فنونِ بدیعیِ موجودِ در کتبِ پیشینیان، فنون دیگری تحت عنوان «بدیع» در کتابِ «نقدالشعر» او مورد بحث قرار گرفت.

پس از قُدامة، نوبت به ابوهلال عسکری، متوفّیٰ به سال ۳۹۵ هجری می رسد. او نیز در این زَمینه، علاوه بر آنچه پیشینیان گفته بودند، هفت صنعت دیگر به نامهای: تشطیر- مجاورة- تطریز- مضاعفة- استشهاد- تلطّف- مشتق * را در کتاب «الصناعتین» مورد بحث قرار داد[۲۲].

در سیرِ خود به قرن پنجم هجری می رسیم و ابن رشیق قیروانی، متوفّیٰ به سال ۴۵۶ هجری، نویسندهٔ کتابِ «**العمدة فی صناعة الشعر و نقده**».

پس از مطالعه و بررسی، درمی یابیم که وی در جلد نخستینِ کتابِ مزبور، اشعار بسیاری از شاعرانِ را موردِ نقد و بررسی قرار داده و شعر را، صناعت و ثقافَت دانسته[۲۳] و از ارکان و قواعد و اغراضِ شعر، بحث کرده[۲۴] و از ارتباط میانِ لفظ و

* ابو هلال عسکری، پس از آنکه شرح ابوابِ شش گانهٔ فنون بدیعی را در شش فصل با امثله و شواهدی بیان می‌کند، سپس می نویسد: «و قد عرض لی بعد نظم هذه الانواع، نوعٌ آخر لم یذکره احدٌ و سمیّته **المشتق**، و هو علیٰ وجهین:... رک: الصناعتین ص ۴۴۸.

معنیٰ و اینکه لفظ به منزلهٔ جسم است و معنیٰ به مثابهٔ روح و کدامیک ازاین دو اهمیّتی بیشتر دارد، به تفصیل سخن گفته[۲۵] و شعر مطبوع و مصنوع را موردِ بحث قرار داده و از نخستین کسانی که سبب شکوفایی علمِ بدیع شده‌اند، سخن رانده[۲۶] است.

ابن رشیق، میان دو کلمهٔ «مختَرع» و «بدیع» تفاوت قائل شده و مختَرع را، شعری دانسته که نظیر و همانندی برای آن نباشد و گوینده‌ای، نظیر آن، نگفته باشد، لیکن «بدیع» در لغت به معنایِ جدید است و اصل کلمه در مورد ریسمانِ جدید بکار رفته، بدین معنیٰ که اگر ریسمان جدیدی بافته شود که تارهای آن، از تارهای ریسمانِ پیشین نباشد، بدان «حبل بدیع» گویند. سپس بطور مجاز در بارهٔ چیزهای نو و تازه بکار رفته است[۲۷].

ابن رشیق، تصرّفاتی در انواع فنونِ بدیعی کرده و نام برخی از فنون را تغییر داده و صنعتِ «ردّ العجز علی الصدر» را «تصدیر» نامیده و معروف است که وی ۶۵ فنّ به فنون بدیعی افزوده است[۲۸].

ابن سنان خَفاجی، متوفّیٰ به سال ٤٦٦ هجری، در واقع دنبال‌روِ قدامة بن جعفر است و کتابِ «**سرّالفصاحة**» را در زمینهٔ علوم بلاغی نوشته و از فصاحتِ لفظ، مستقلاً، سخن گفته و سپس صفات الفاظِ فصیح را نیز مورد بحث قرار داده است.

ابن سنان از مناسباتِ الفاظ با معانی، سخن گفته و از ایجاز و اختصار و حذفِ[۲۹] فضول، بحث کرده و در واقع تفاوتی میانِ فنونی که به لفظ ارتباط دارد و مسائلی که به معنیٰ مرتبط است، قائل شده[۳۰] و این بحث، پایه و اساسی شده تا که بلاغیّونِ متاخّر، علوم بلاغی را منقسم سازند.

ابن سنان، از ترصیع، جناس، مطابقه، مساوات، تمثیل، کنایه و مبالغه هم بحث کرده است[۳۱] و در بحث از این مطالب حدّ و مرزی برای سه علم: معانی، بیان و بدیع قائل نشده و مانند پیشینیان، مسائل را بطور مختلط، بحث کرده و آن چنان که

هم اکنون حدّ و مرز این سه رشته از علوم، مشخّص شده و تفاوتِ آنها معلوم گشته، ابن سنان، فرقی نگذاشته است.

امام بلاغت، عبدالقاهر جُرجانی، متوفّیٰ به سال ۴۷۱ هجری، دو کتابِ معروف به نامهایِ: «**اسرارالبلاغة**» و «**دلائل الاعجاز**» از خود به یادگار گذاشته است. با مطالعهٔ این دو کتاب، معلوم می شود که مقصود وی، از کلمهٔ «بدیع» انواع مشترک فنونِ بدیعی می باشد و «بدیع» در نظرِ او همان چیزی است که متأخّران، معانی و بیان و بدیع می گویند.

در کتاب «**اسرارالبلاغة**[۳۲]» منظور وی از «بدیع» تشبیه، استعاره، تمثیل و دیگر اقسامِ فنون ادبی یعنی تجنیس، حشوِ مفید، طِباق، مجاز لغوی و عقلی و غیر اینها می باشد°.

در کتاب «**دلائل الاعجاز**» هم که بعد از کتاب «اسرارالبلاغة» نوشته و هدفِ اصلیش از نوشتنِ این کتاب، بیانِ دقائقِ اعجاز قرآن بوده و تا اندازه‌ای هم توانسته است وجوهِ اعجاز را بنمایانَد، مسألهٔ جدیدی را طَرح کرده و گفته است:

رَوْعت و زیبایی کلام و اِبداع و تازگی و خوشایندی آن، تنها در لفظِ تنها و یا در معنایِ تنها، نیست بلکه در نظم و اِتّساق کلام می باشد.

سرانجام باید گفت که از مطالعهٔ دو کتابِ او چنین استنباط می شود که در نظرِ عبدالقاهر، فصاحت، بیان، بلاغت، براعَت، همان چیزهایی است که بدانها اِبداع و بدیع گویند و در واقع اینها الفاظی هستند که معنایِ واحد دارند و در نظرِ او، متقارب المعنیٰ می باشند[۳۳].

° یکی از نظریّاتِ عبدالقاهر اینست که گفته است: میلِ مفرط نویسنده به آوردن صنایع بدیعی و گردآوردن اقسام و انواع بدیع، در یک بیت، درست بدان مانَد که عروس را بیش از اندازه آرایش کنند و بیش از حدِّ معمول بر او زینت بندند، بطوریکه او خود اِحساس ملال خواهد کرد. اینان فراموش کرده‌اند که گفتنِ سخنی برای ←

اُسامة بن مُنقذ، متوفّیٰ به سال ۵۸۴ هجری، کلمهٔ «بدیع» را همچون پیشینیان بطور عامّ بکار برده و در کتاب خود به اسم «**البدیع فی نقدالشعر**» از ۹۵ نوع فنون بدیعی، بحث کرده و استعاره و کنایه و اطناب و مساوات را هم جزءِ فنون بدیعی شمرده و در نظر او «بدیع» یعنی آنچه که ابتکاری باشد و جدید و معنیٰ و مفهوم را به روشنی به خواننده بفماند و از لحاظِ لفظ هم زیبا باشد و حلاوت داشته باشد.

کتابِ وی علاوه بر اینکه ۹۵ فنّ از فنون بلاغی را مورد بحث قرار داده، از محاسنْ و عیوبِ شعرِ شعرا نیز سخن گفته است و خود وی بصراحت گفته است که آنچه در کتاب «البدیع» ابن معتزّ و کتاب «**الحالی**» و «**المحاضره**» حاتمی و کتاب «**الصناعتین**» عسکری و کتاب «**اللُمع**» عجمی و کتاب «**العمدة**» ابن رشیق بود، گرد آوردم و بهترین مطالب و نیکوترین امثله را برگزَیدم تا خوانندگان را از خواندن کتب مزبور بی نیاز گردانم. البته برای آنان فضیلتِ اِبتداع هست و برای من فضیلتِ اِتبّاع[۳۴].

سکّاکی متوفّیٰ به سال ۶۲۶ هجری اولین کسی است که میان سه علم: معانی، بیان و بدیع تفاوت قائل شده و همو نخستین دانشمندی است که کوشیده تا حدّ و مرز علوم مزبور، مشخّص شود. او کتاب «مفتاح العلوم» را نوشت، در بخش نخستِ کتاب، از علم صرف سخن گفت و بخشِ دوم را به مَباحثِ علم نحو، اختصاص دادودربخش سوم ازعلم معانی وبیان بحث کردوعلمِ مَعانی راجداگانه تعریف کرد و در علم معانی از مباحثِ جمله و آنچه که به جمله ارتباط پیدا می‌کند بحث کرد[۳۵] و شاید بتوان گفت که سکّاکی نخستین کسی است که مباحثِ علم بیان را بر تشبیه، مجاز و کنایه اطلاق کرده است[۳۶]. سکّاکی از دیگر انواع فنون

فهماندنِ مطلبی و روشن کردن چیزی است و چون در سخنی بیش از حدّ اعتدال، فنونِ بدیعی باشد، تکلّف به وجود می آید و خواننده و شنونده به مشقّت و زحمت می افتد. رک: اسرار البلاغة ص ٦.

بدیعی تحتِ اسم محسّنات° سخن گفت و محسّنات را به: لفظی و معنوی منقسم ساخت[۳۷]. و با این تقسیم بندی حدّ و مرزِ علومِ بلاغی مشخّص شد و اقسام آن معلوم گردید و کلماتِ: معانی، بیان و بدیع بر علوم بلاغی اطلاق شد.

در همین قرن هفتم هجری که علوم بلاغی به وسیله سکّاکی و پیروان او ـ خطیب قزوینی ـ تقسیم بندی شد و حدّ و مرزِ این سه علم روشن گردید، ضیاءالدین ابوالفتح نصرالله معروف به: ابن الأثیر°°، متوفّیٰ به سال ۶۳۷ هجری، در کتاب **«المثل السائر فی ادب الکاتب والشاعر»** شیوهٔ خاصّی در تدوین علوم بلاغی پیش گرفت که هم با روشِ پیشینیان تفاوت داشت و هم با شیوهٔ معاصران؛ زیرا ابن اثیر، تمام این مباحث را که از علوم بلاغی بحث می‌کند، «علم البیان» نامید[۳۸] و شاید هم، در این نامگذاری، او تنها نباشد؛ چه برخی از علمایِ بلاغت نامِ علوم بلاغی را، پیش از آنکه، علم بدیع گویند، علم بیان و بدیع می گفتند.

° پس از سکّاکی، خطیب قزوینی، متوفّیٰ به سال ۷۳۹ هجری آنچه را که سکّاکی محسّنات نامیده بود، علم بدیع نامید.

°° از ابوالکرم محمد بن عبدالکریم موصلی جزری ۳ پسر مانده که هر سه در تاریخ فرهنگ اسلامی معروف به ابن اثیر می باشند و صاحبِ تألیفاتِ ارزنده از این قرار:

۱ ـ ضیاء الدین ابن‌اثیر متوفّیٰ به سال۶۳۷ هجری نویسندهٔ کتاب «**المثل السائر فی ادب الکاتب والشاعر**».

۲ ـ عزّالدین علی معروف به ابن اثیر متوفّیٰ به سال ۶۳۰ هجری که صاحب اطلاعاتِ وسیعی بوده و بزرگ‌ترین مورّخ و محدّث اسلامی است که آثاری بس مهمّ از او مانده همچون کتاب «**أسدا لغابة فی معرفة الصحابة**» در احوال هفت هزار و پانصد تن از صحابهٔ حضرت رسول «ص» و کتاب «**کامل التواریخ**» که وقایع مهمّ جهان را از اول آفرینش تا سال ۶۲۷ هجری در آن، نوشته است و به تاریخ ابن اثیر معروف است. در میان اهل فن، هر گاه علی الاطلاق، ابن اثیر گفته شود، مقصود همین عزّالدین است.

۳ ـ مجدالدین ابوالسعادات محمد معروف به: ابن اثیر، از دانشمندان قرن ششم، متوفّیٰ به سال ۶۰۷ هجری، صاحب اطلاعات وسیع در فقه و حدیث و اصول و ادب بوده است و کتابی مهمّ در ذکرِ لغاتِ غریبه حدیث دارد به نام: «**النهایة فی غریب الحدیث**» و چند کتاب دیگر. برای آگاهی بیشتر در این زمینه رجوع شود به: مقدّمهٔ کتاب «المثل السائر» ص ۳۲.

ابن اثیر، کتاب «**مثل السائر**» را بر یک مقدّمه و دو مقالت، منحصر ساخت. مقدّمه را در اصول علم البیان نوشت و دو مقالت را اختصاص به فروعِ علم البیان داد در مقالتِ نخستین از صنایع لفظی بحث کرد و در مقالتِ دوم از صنایع معنوی.

در سیر تاریخی خود پس از ابن اثیر، نوبت به ابن ابی الإصبع مصری، متوفّی به سال ٦٥٤ هجری می رسد که در زمینهٔ علوم بلاغی دو کتاب به نامهای «تحریر التحبیر» و «بدیع القرآن» نوشته است.

در نظرِ ابن ابی الإصبع کلمهٔ «بدیع» بر تمامِ فنونِ بدیعی و زیباییهایِ لفظی و معنوی که بعدها به مجموع آنها علوم بلاغی گفتند و سه علمِ: معانی، بیان و بدیع را شامل شد، اطلاق می‌گردد و کلمهٔ «بدیع» در نظر او همان چیزی است که پیشینیان در نظر داشتند.

پس از آنکه تطوّرِ کلمهٔ «بدیع» روشن شد و معلوم گردید که از زمان سکّاکی، علم بدیع یکی از شاخه های علوم بلاغت شده و به محسّنات لفظی و معنوی کلام اطلاق گردیده، اینک می‌گوییم: منظورِ ابن ابی الإصبع از «بدیع القرآن» اطلاقی است عام و شاملِ تمامِ مسائل سه رشتهٔ معانی، بیان و بدیع است و ابن ابی الإصبع بطورِ مختلط در کتاب خود از فنون سه گانه بحث کرده و زیباییهای کلامِ ربّانی را نشان داده است.

و نیز باید بدانیم که در کتب پیشینیان، مباحثِ بلاغت و نقد ادبی، بطور مختلط نوشته می شد و همین نوشته ها، به نوشتنِ کتبی در بابِ صور بیانی و اعجاز قرآنی، منتهی شد. البته در برخی از آثار مباحثِ نقدِ ادبی، بیشتر مطرح می شد و در بعضی دیگر غلبه با مباحثِ علوم بلاغی بود و تمام اینها سرانجام به جنبه های بلاغی قرآن و اعجازِ آن منتهی شد.

نخستین گام را در بابِ علومِ بلاغی، متکلّمان و مفسّران و ادیبان، برداشتند؛

زیرا متکلّمان می خواستند ثابت کنند که قرآن مجید، کلام خداست و معجزه می باشد و دلیلی است بر صدقِ نبوّت پیامبر اکرم و در آن، فنونِ مختلف بلاغی وجود دارد و از فصاحتِ خاصّی برخوردار است و در مقامِ تحدّی و نظیره گویی، کسی همانند آن، نمی تواند چنان سخنی عرضه نماید و نظمِ اِعجاب آمیز شگفت آور آن، همگان را مبهوت و متحیّرِ ساخته و به شگفتی واداشته است[۳۹].

در پیشرفت علوم بلاغی و کشف اسرار قرآنی از جنبهٔ بلاغی، مفسّران نیز مؤثّر بودند. تفسیر آنان در آغاز، جنبهٔ لغوی داشت؛ زیرا در قرن دوم و سوم هجری به علّتِ اختلاطِ عربْ با غیر عرب درک اَسرار قرآن، برای همگان فراهم نبود و همگان نمی توانستند به اسرار و زیباییها و محسّنات قرآن، پی ببرند و روی همین اصل برخی از دانشمندان برآن شدند که برای بیانِ نکته ای از نکات قرآنی و سرّی از اسرار قرآنی، کتاب، بنویسند و نام کتبِ تألیف شدهٔ در این قرون، همچون: **مجاز القرآن معانی القرآن ـ مُتشابه القرآن ـ مشکل القرآن**، خود گواه بر این مطلب نیز هست.

پیش از ابن ابی الإصبع، دانشمندانی بوده اند که در بارهٔ مفرداتِ قرآن و غریبِ قرآن، مجاز قرآن ـ معانی قرآن ـ نظم قرآن، اعجاز قرآن، کتاب نوشته اند و غرضِ اساسیِ آنان، بیانِ خصائصِ اُسلوب قرآن، از جنبهٔ لغت و نظم و اُسلوب آن بوده و حتّیٰ برخی نیز سرِّ بلاغت قرآن و اعجاز آن و تأثیرش در نفوذ و اذهان را بیان کردند.

لیکن کتاب «**بدیع القرآن**» ابن ابی الإصبع، کتابی است که انواع فنون بلاغی و صنایع ادبی موجود در قرآن را مورد بحث قرار داده و از این نظر، حائز اهمیّت است و کتب نوشته شدهٔ پیش از او از این جامعیّت برخوردار نیست؛ زیرا مثلاً:

کتاب «**معانی القرآن**» فرّاء، متوفّیٰ به سال ۲۰۷ هجری، تفسیری است که کلمات را از جنبهٔ لغوی، مورد بحث قرار داده، لیکن به ترکیب و اِعرابِ کلمات هم توجّه داشته و گه گاه از انواعِ فنونِ بدیعی و زیباییهای لفظی ومعنوی کلمات هم،

غفلت نورزیده است همان طوری که در بحث از آیهٔ ۲۰ سورهٔ فصّلت (۴۱) [... شهِد علیهم سمعُهم و ابصارُهم و جلودهم...] بحثِ کنایة[۴۰] را طرح کرده و در آیهٔ ۲۹ سورهٔ فتح [۴۸] [...ذلک مثلهم فی التوراة و مثلهم فی الانجیل کزرعٍ اَخرَجَ شَطأَهُ فازره ...] از تشبیه سخن گفته[۴۱] و در دیگر آیات هم به مناسبت از مجاز و استعاره، بحث کرده و حتّیٰ گاه از هم آهنگی الفاظ قرآنی و نظم و ترتیب کلماتِ ربّانی و اثر آنها در جان و روح شنونده سخن گفته است.

یا مثلاً ابوعبیده مَعْمَربن مثنّیٰ، متوفّیٰ به سال ۲۰۹ هجری، هدفش از نوشتنِ کتابِ «مَجازالقرآن» بیانِ فنونِ بدیعی و زیباییهای اسلوبِ قرآنی نبود، بلکه تمام کوشش او در آن بود که حقیقت و مجاز را در الفاظِ قرآنی بنمایاند که باید گفت: کتابِ او از این جهت که هستهٔ اولیّهٔ مباحث بیانی است، حائز اهمیّت است.

ابوعبیده در ضمن، از برخی مباحثِ بلاغی هم سخن گفته است همچون بحث از تأکید[۴۲] ذیل آیهٔ ۱۹۶ سورهٔ بقره (۲).

«... فَمَن لم یجد فصیامُ ثلاثة ایّام فی الحجّ و سبعةٍ اذا رجعتم تلک عشرةٌ کاملةٌ...».

ابوعبیده، انواع مختلف مجاز را نیز مورد بحث قرار داده است[۴۳].

یا مثلاً ابن قتیبه، متوفّیٰ به سال ۲۷۶ هجری کتاب «**تأویل مشکل القرآن**» را در اصل برای ردّ بر طاعنانِ قرآن نوشت و مشکلاتی را که طاعنان می پنداشتند، خللی در نظم و اسلوبِ قرآنی وارد کرده، توضیح داد و برآن بود که قرآن، کتابی است که معنایِ کثیری را در الفاظ کمی بیان کرده و نیز عقیده داشت که بلاغت قرآن، به تألیف و نظم و سلاستِ معانی و عُذوبتِ الفاظ و تأثیرش در اذهان، مربوط می شود[۴۴].

ابن قتیبه از: مجاز- استعاره- حذف و اختصار- تکرار کلام- کنایه و تعریض سخن گفته است[۴۵].

محمد بن یزید واسطی، متوفّیٰ به سال ۳۰۶ هجری در اعجاز قرآن، کتابی

نوشته و عبدالقاهر جرجانی هم آن را به اسم «المعتضد» شرح کرده و عبدالقاهر کتاب «دلائل الاعجاز» را بر مبنای آن کتاب، نوشته است و به اعتقادِ استاد مصطفی صادق الرافعی، نخستین کتابی است که در بارهٔ اعجاز قرآن، مستقلاً نوشته شده است[۴۶].

محمد بن جریر طبری، متوفّی به سال ۳۱۰ هجری، در تفسیر بزرگ خود به نامِ «جامع البیان عَنْ تأویل القرآن» به برخی از مسائل بلاغی قرآن اشاره کرده و مثلاً گفته است:

وقتی می گوییم: «الحمدلله» یعنی جمیع مَحامد و شکر کامل، از آن خداست ولی آن گاه که می گوییم: «حمداًلِلّه» یعنی فقط حَمْدِ قائل و گویندهٔ کلام و نه تمامِ مَحامد، برای خداست و میانِ این دو تفاوت زیاد است[۴۷].

و نیز طبری، از حذف سخن گفته و گه گاه برای تأیید سخن خود از اشعار شعرا هم مثال آورده است[۴۸]. در آیهٔ ۹۱ سورهٔ بقره «(۲)».

«... قل فَلِمَ تقتلون أنبیاءالله من قبلُ اِن کنتم مؤمنین».

بحث مفصّلی کرده و از شعر شاعران هم مثال آورده که ممکن است گاه فعل مضارع به معنایِ فعل ماضی باشد و در این آیه هم، فعل مضارع «تقتلون» به معنایِ «قتلتم» می باشد[۴۹].

و نیز در بحث از آیهٔ «ثُمَّ تولّیتم من بعد ذلک فلولا فضل الله علیکم و رحمتهُ لکنتم من الخاسرین».

٦٤/بقره (۲)

از استعاره*، سخن گفته و «تولّیتم» را برای ترک عمل و اعراض از میثاق استعاره دانسته است. و سخن خود را با شعر ابوخراش هُذَلی، مستدّل ساخته است[۵۰].

طبری، در بحثِ از تمثیل گفته است: بسیاری از مفاهیم و موضوعات با

* «ومن شأن العرب استعارة الکلمة و وضعها مکان نظیرها». رکِ: جامع البیان عن تأویل القرآن ۱۶۳/۲.

استدلال و مقاییس معمولی درک نمی شود و لذا آدمی به «تمثیل» متوسّل می شود[51].

طبری، در تفسیر خود، از مَباحثِ بلاغی بتفصیل، سخن گفته است.

ابوالحسن علی بن عیسیٰ ملقّب به رُمّانی، متوفّیٰ به سال ۳۷٤ در رسالهٔ معروف خود ـ که در واقع گویا در پاسخ سوالاتی نوشته که از رمانی در بارهٔ اعجازِ قرآن شده و او به اختصار پاسخ داده است ـ.

او یکی از جهات اعجاز قرآن را، بلاغتِ آن دانسته و بلاغت را به سه درجهٔ اعلیٰ ـ ادنیٰ ـ حدّ وسط منقسم ساخته و بلاغتِ درجهٔ اعلیٰ را، ویژهٔ قرآن دانسته و آن را در حدِّ معجزه شمرده و درجهٔ متوسّط را از آنِ بلغاء.

او بلاغت را در فهمانیدن معنیٰ، ندانسته؛ زیرا گفته است: چه بسا که معنیٰ و مفهومی را دو سخنگو که یکی بلیغ است و دیگری عَیّ و درمانده در سخن، به شنونده و مخاطبِ خود بفهمانند.

رویهم رفته، از سخن رمانی، چنین استنباط می شود که قرآن معجزه است به سبب الفاظ و اسلوب استوار و نظم شگفت آور و تأثیرش در نفوس و اذهان.

«... اِنّ القرآن معجزٌ بالفاظه و اسلوبه، و نظمه، و اثره فی النفوس»[52].

یعنی: قرآن از هر جهت معجزه است خواه از جهت لفظ، اسلوب، نظم شگفت آور و تأثیرش در نفوس و اذهان.

رمّانی، در رسالهٔ خود، برخی از انواع فنونِ بدیعی را ذکر کرده و از: ایجاز ـ تشبیه ـ استعاره ـ تلاؤم ـ فواصل ـ تجانس ـ تصریف ـ تضمین ـ مبالغه ـ حسن بیان ـ سخن

• معلوم نیست که نسبت رُمّانی به مناسبتِ «قصرالرّمان» شهرِ واسط بوده و یا به جهتِ فروشندگی رُمّان (=انار) زیرا بنا به گفتهٔ ابوسعد عبدالکریم بن محمد بن منصور سَمْعانی، متوفّیٰ به سال ۵٦۲ هجری، رُمّان: به ضمّ راء و تشدید میم و در آخر آن، نون بعد الف، نسبت است به رُمّان و فروش رُمّان. و در واسط هم قصر مَعْروفی است که به آن، قصرالرّمان گویند. رک: الأنساب سمعانی، تصحیح و تعلیق از: شیخ عبدالرحمن بن یحییٰ المعلمی الیمانی، حیدرآباد دکن هند ۱۳۸٦ هـ ـ ۱۹٦٦ م ج ٦ ص ۱٦۵.

گفته است[۵۳].

در همین قرن چهارم هجری، خطّابی - حَمْد بن ابراهیم بن خَطّاب بُستی - متوفّیٰ به سال ۳۸۸ هجری، دانشمندِ معاصرِ رُمّانی، رساله‌ای نوشته است، به نام «بیان اعجاز القرآن» که در آن بلاغتِ قرآن را به الفاظِ زیبا و نظم نیکو و معانیِ عالیهٔ قرآن، مرتبط ساخته است و بصراحت گفته است که اگر در قرآن، تفکّر و تأمّل بشود، این مَحاسن بخوبی درک می شود؛ زیرا نمی توان الفاظی فصیح تر و جزیل تر و خوشایندتر از الفاظِ قرآنی، جُست و نیز قرآن از لحاظِ نظم، اَحسن التألیف است و از لحاظِ معنیٰ نیز برای ذوی الألباب و اهل دانش و بینش، روشن است و این مجموعهٔ محاسن، جز در کلامِ خدایِ علیم، یافت نشود[۵۴].

علاوه بر مَحاسنِ مذکور، خطّابی می افزاید که از تأثیر قرآن، در نفوس و اذهان، نمی توان چشم پوشید. رویهم رفته، خطّابی بلاغتِ قرآن و در نتیجه اعجازِ آن را در مَعانی عالیه و اسلوبِ محکم و استوار و تأثیرش را در نفوس و اذهان دانسته است.

خطّابی، از تأثیر آیاتِ قرآنی و اثر آنها در قلوب، غفلت نکرده و معتقد است که نمی توان کلامِ منظوم و یا منثورِ دیگری را جُست که همچون قرآن، در اذهان و نفوس اثر بگذارد و شاید بی جهت نباشد که قرآن خود بدین نکته اشاره کرده و گفته است:

«لَوْ انزلنا هذا القرآنَ علیٰ جَبَلٍ لَرایتهُ خاشعًا متصدّعًا مِن خشیة الله ...».

آیهٔ ۲۱/حشر (۵۹)

ابوبکر محمد بن الطیّب، معروف به باقلانی*، متوفّیٰ به سال ۴۰۳ هجری.

---

* باقلانی: بعد الالفِ قاف مکسورة. هذا النسبة الی الباقلّیٰ و بیعه باقِلّیٰ و باقِلا. و هذه النسبة شاذّةٌ لِاَجْل زیادة النون فیها و هی نظیر قولهم فی النسبة الی صَنْعاء: صَنْعانی و الیٰ بَهْراء: بهرانی. رک : شمس الدین احمد ابن محمد معروف به ابن خلکان، متوفّیٰ به سال ۶۸۱ هجری، وَفیات الأعیان و أنباء اَبْناء الزمان، تحقیق و تعلیق از: محمد محیی الدین عبدالحمید، ناشر مکتبة النهضة المصریّة، قاهره ۱۹۴۸م-۱۳۶۷هـ الطبعة الاولی ج ۳ ص ۴۰۰ وص ۴۰۱.

متکلّمِ اشعری مذهب و آعْرَفِ مردم روزگار خود به علمِ کلام و دارای تصانیفِ فراوان، هر چند که کتابِ «اعجازالقرآن» خود را در ردّ بر منکرانِ اعجاز قرآن نوشت ولی در ضمن از بلاغت قرآن و تاثیرش در اذهان شنوندگان نیز سخن گفت[۵۵].

با قلاّنی، عقیده داشت که فنونِ بدیعیِ موجودِ در قرآن، از اسباب و وسائلی نیست که موجب اعجاز قرآن شود و بتوان گفت که قرآن معجزه است؛ زیرا فنون بدیعی در آنها بسیار است؛ چه این فنون بدیعی و صنایع ادبی در شعرِ شاعران و نثرِ ناثران نیز فراوان هست[۵۶] بلکه آنچه در بلاغتِ قرآن، حائز اهمیت است و آن را از دیگر کتب، متمایز می سازد، اسلوب و نظم شگفت آورِ آنست که هیچ گونه شباهتی با اسلوبِ دیگر آثار، ندارد[۵۷].

باقلانی نظم بدیع قرآن را از جهاتِ مختلف می داند و منظورش از بلاغتِ قرآن اُسلوب خاصّ و نظمِ بدیع و الفاظ استوار و تأثیرش در نفوس و اذهان است. در عین حال وی در کتاب گرانقدر خود از فنون بدیعی فراوانی هم بحث کرده و کتابش مشتمل بر انواعِ صنایع بدیعی می باشد[۵۸].

محمد بن الحسین ملقّب به **شریف رضَی**، مُکنّیٰ به ابوالحسن العلوی ـ نقیب طالبیّـن بغداد متوفّیٰ به سال ٤٠٦ هجری، کتابی تألیف کرده به نام « **تلخیص البیان عَنْ مجازاتِ القرآن** » که در واقع هم یک معجم لغوی است و هم دیوان شعر است و هم مجمع نوادر. و علاوه بر تمامِ این محاسن خود یک کتاب، بلاغت است که در آن بسیاری از غرائب آیات و غوامضِ اسرار کلام ربّانی و شگفتی های معانیِ قرآنی را، روشن کرده و سرّ اعجازِ قرآن و اصول براعَتِ کلامِ خدا را بیان کرده و در واقع از این راه خدمتی بس بزرگ، انجام داده است.

سیّد شریف رضی، از استعاره سخن گفته ولی نه از استعاره به مفهومِ اصطلاحیِ آن که متفرّع از تشبیه است، همان طوری که هدفِ او از مَجاز، مجازِ اصطلاحی،

نیست بلکه منظورش از مجاز، اعمّ است یعنی مجاز لغوی و عقلی و تشبیه و دیگر اقسام را شامل می شود.

نظریهٔ عبدالقاهر جرجانی، متوفّٰی به سال ٤٧١ هجری در باب بلاغتِ قرآن، نظریه ایست ابداعی؛ زیرا او عقیده دارد که بلاغت قرآن یعنی آوردنِ الفاظ متلائم با معانی متناسبِ درعین حالی که در اذهانِ شنونده هم اثر داشته باشد.

عبدالقاهر بر آنست که بلاغت قرآن، از این جهت نیست که در قرآن، استعاره و دیگر انواعِ فنونِ بدیعی وجود دارد؛ زیرا در تمام آیات این فنون بدیعی، وجود ندارد و برخی از آیات از صنایع ادبی و فنون بدیعی خالی است، بلکه بلاغت قرآن، به تناسبِ الفاظ و تلاؤم معانی، برای ادای معانی در نهایت زیبایی و جمال، می باشد[۵۹]. و درک این بلاغت، در اشخاص متفاوت است و نیاز به ذوق و احساسِ درونی و روحی دارد؛ زیرا شخص مُلحد و بی دین، آن احساس و ذوقِ یک انسانِ مؤمن را ندارد و در نتیجه درکِ آنها هم متفاوت خواهد بود.

امام فخرالدین محمد بن عمر رازی معروف به امام فخر رازی، متوفّٰی به سال ٦٠٦ هجری، نظریّهٔ عبدالقاهر جرجانی را در بابِ بلاغتِ قرآن، پیروی کرده و بلاغتِ قرآن و اعجاز آن را، مربوط به فصاحتِ مفرداتِ کلام و تألیف و ترکیب کلام و اسلوبِ استوار و معانی عالی و الفاظِ شیوا، می داند و عقیده دارد که بحث از فصاحت و بلاغت، اهمیّت زیادی دارد؛ زیرا بحث از بلاغت به معجزه بودن قرآن و صدقِ گفتارِ پیامبر اکرم، منتهی می شود و معجزه بودن قرآن، از مهمّ ترین مسائل دینی است[۶۰].

پس معلوم شد که بلاغتِ قرآن، از بحث لغوی، به وسیلهٔ مفسّران و ادباء آغاز شد و به بحثِ بلاغی و شناختِ فنونِ بدیعی و وجوهِ محاسنِ کلام، منتهی شد، در عین حال نظمِ شگفت آور و اسلوبِ ویژهٔ قرآن و تأثیر آن در اذهان و قلوب هم مورد توجّه بوده است.

در قرن هفتم هجری، ابن ابی الإصبع مصری، متوفّیٰ به سال ٦٥٤ هجری، در دو کتابِ گرانقدر خود یعنی: « **بدیع القرآن** » و «**تحریرالتحبیر**» انواعِ فنونِ بدیعی و صنایعِ لفظی و معنوی را در آیاتِ قرآنی، استقصاء کرد.

اگر به دو اثرِ بجا ماندۀ ابن ابی الإصبع، بنگریم درمی یابیم که مؤلّفِ این دو کتاب ادیبی بلیغ و عالمی بس بزرگ بوده و از کتبِ عبدالقاهر جرجانی و امام فخر رازی بویژه «**نهایة الایجاز فی درایة الاعجاز**» و «**سرّالفصاحة**» ابن سنان خفاجی، بهره جسته و در تألیفات خود به آراءِ آنان استناد جسته است.

از اشعارِ ماندۀ از او، چنین استنباط می شود که ابن ابی الإصبع، شاعری است با احساس و زیبائی های طبیعت را بخوبی احساس می‌کرده است.

کتابِ «بدیع القرآنِ» ابن ابی الإصبع، دلیل روشنی است بر مقدُرت و توانائی علمیِ نویسندۀ آن؛ زیرا مثلاً در آیۀ ٤٤ سورۀ هود (١١).

«و قیلَ یا ارضُ ابلَعی ماءَک و یا سماءُ أقْلِعی و غیض الماءُ و قُضِیَ الْأمْرُ وَٱستَوَتْ علی الجُودی و قیل بُعْدًا لِلقومِ الظالمینَ» ° .

که ١٧ کلمۀ غیر مکرّر دارد، و نوزده قِسم از فنونِ بدیعی و بلاغی را، پس از تعریفِ ابداع °° نشان داده و افزوده است که در هیچ کلام منظوم و منثوری نه دیده‌ام و نه شنیده‌ام که همچون آیۀ «و قیلَ بما ارضُ ابلعی ماءَک...» صنعتِ اِبداع، وجود

° یعنی: و به زمین خطاب شد که فورًا آب را فرو بر و به آسمان امر شد که باران را قطع کرد و آب به یک لحظه خشک شد و حکم (قهرالهی) انجام شد و کشتی بر کوه جودی قرار گرفت و فرمان هلاکِ ستمکاران در رسید.

°° ابن ابی الإصبع در ص ٣٤٠ «بدیع القرآن» در تعریف ابداع گفته است:

«و هو أن تکون کلّ لفظةٍ من لفظ الکلام علی انفرادها متضمّنةً بدیعًا أو بدیعَیْن بحسب قوّة الکلام، و ما یعطیه معناه بحیث یاتی فی البیت الواحد و بالجملة الواحدة عدّةُ ضُروبٍ مِن البدیع و لا یخلو لفظةٌ منه من بدیع فما زاد علیه». و استاد مرحوم، جلال الدین همائی، در ص ٣١٣ **فنون بلاغت و صناعات ادبی**، چاپِ انتشارات توس، با اندک اختلاف، گفته است: ابداع، در اصل به معنی چیز تازه و نوآوردن، و در اصطلاح آنست که در

داشته باشد[۶۱].

اینک بیان مطلب :

۱ - میانِ دو کلمهٔ «اِبْلَعی» و «اقْلَعی» مناسبتِ° تامّه هست.

۲ - در دو کلمهٔ «سماء» و «اَرْض» مطابقت°° لفظی هست.

۳ - در دو کلمهٔ «ابلعی» برای «اَرْض» و «اقلعی» برای «سَماء» یک نوع استعارهٔ تخییلیّه هست؛ زیرا ارض و سماء را در ضمیر خود به موجودی، تشبیه کرده و

یک عبارتِ نظم یا نثر، چند صنعتِ بدیعی را با یکدیگر جمع کرده باشند، مثلاً در این بیت سعدی:

ندانم از سروپایت کدام خوبتر است — چه جای فرق که زیبا زفرق تا قدمی

که علاوه بر فصاحت و بلاغت و انسجام و سلاست، چند صنعتِ بدیعی، در آن بکار رفته است:

۱ - تجاهل عارف: (ندانم از سر و پایت ...)

۲ - جناس تامّ: (مابین فرق، فرق).

۳ - مراعات نظیر: (سر و پا).

٤ - تضّاد و مطابقه: (از فرق تا قدم).

و نیز در این عبارت گلستان، هم صنعت اِبداع بکار رفته است و در آن چند صنعت هست:

«فرّاش باد صبا را گفته تا فرشِ زمرّدین بگسترد و دایهٔ ابر بهاری را فرموده تا بناتِ نبات در مَهْدِ زمین بپرورد».

۱ - تشبیه و استعاره: (فراش باد صبا، فرش زمرّدین، دایهٔ ابر بهار، بنات نبات، مَهْد زمین).

۲ - سجع : (گسترد - پرورد).

۳ - مراعات نظیر : (فراش، فرش) و (دایه، مهد، پرورش).

٤ - موازنة : (باد - ابر - فرش، مهد).

۵ - جناس ناقص و شبه اشتقاق: (بنات، نبات).

° تناسب، آنست که در سخن اموری را بیاورند که در معنیٰ با یکدیگر متناسب باشند، خواه تناسب آنها از جهت همجنس بودن باشد مانند: گُل، لاله، و خواه تناسب آنها از جهتِ مشابهتِ یا تضمّن و ملازمت باشد مانند: شمع، پروانه و تیر، کمان -خسرو و شیرین- دهن و غنچه- چشم و نرگس. رک : صناعات ادبی استاد همایی ص ۲۵۷.

°° صنعت مطابقه، که آن را تضادّ و طِباق هم می گویند، در اصطلاح آنست که کلماتِ ضِدِّ یکدیگر بیاورند مانند: روز و شب، زشت و زیبا، نیک و بد، تاریک و روشن. رک : صناعات ادبی استاد همایی ص ۲۷۳.

مشبّه به را در لفظ نیاورده، لیکن از لوازم مشبّه به، چیزی را ذکر کرده است.

۴ ـ خطابِ «یا سماء» مَجاز□ است؛ زیرا حقیقت آنست که گفته شود:

«و یا مَطَر السماء اقلعی»

۵ ـ با دو کلمهٔ «وَ غیض الماءُ» یعنی آب به یک لحظه خشک شد، که معانیِ فراوانی با این دو کلمه، بیان شده، صنعتِ «اِشاره°» بکار رفته است، زیرا آب خشک نمی شود، مگر اینکه بارانی از آسمان، قطع شود و زمین هم علاوه بر اینکه آبِ فرو باریدهٔ از آسمان را فرو می بَرَد، باید آنچه که از چشمه هایِ زمین در آمده هم فرو بَرَد تا در نتیجه آب کم شود و بتدریج خشک گردد.

در واقع، وقتی گفته می شود: «غیض الماء» اِشارتی است به قطع آب از جوششِ زمین و بارشِ آسمان و اگر چنین نباشد، اطلاقِ «و غیض الماء» صحیح نیست.

۶ ـ در جملهٔ «وَ اَستَوَتْ عَلَی الجودی» صنعتِ «اِرداف°°» هست؛ زیرا از مفهومِ

□ وقتی که لفظ در غیر معنایِ اصلی و موضوع له حقیقیِ خود ـ به مناسبتی که آن مناسبت را علاقه گویند ـ بکار رود، مَجاز می باشد.

° «هو اَن یکون اللفظ القلیل دالاًّ علی المعنی الکثیر، حتّیٰ تکون دلالة اللفظ کالإشارة بالید، فانّها تشیر بحرکة واحدةٍ الی اشیاء کثیرة، لو عَبَّرَ عنها باسمائها، اِحتاجتْ الیٰ عبارة طویلة و الفاظ کثیرة.بدیع القرآن ص ۸۲.

و تفاوتِ میان ایجاز و اشاره، آنست که در ایجاز، الفاظی برای معنایِ موضوعٌ له، وجود دارد ولی در «اِشارة» لَمْحه و نگرشی دالّ بر مفهومی است، به عبارتِ دیگر دلالتِ لفظ بر مفهومی در «ایجاز» مطابقه است در صورتی که دلالت لفظ بر مفهومی در «اِشارة» یا تضمّن است و یا دلالت بالالتزام. رک: بدیع القرآن ص ۸۲.

از صنعت «اِشارة» قدامة بن جعفر در صفحهٔ ۹۰ «**نقدالشعر**» و ابن رشیقِ قیروانی در جلد یکم ص ۲۰۶ «**العمدة**» و ابوهلال عسکری در ص ۳۴۸ « **الصناعِتَین** » و اُسامة بن منقذ در ص ۵۰ « **البدیع** » بحث کرده اند.

°° اِرداف، آنست که متکلّم، مفهومی را با لفظی که برایِ آن، وضع شده بیان نکند بلکه آن مفهوم را به لفظی که مترادف آنست و معنایش بدان نزدیک، بیان کند، همچون که در آیهٔ «فیهِنَّ قاصِراتُ الطَّرْفِ لَمْ یَطمِثهُنَّ اِنسٌ قَبْلَهُمْ ولاجّانٌ».

آیهٔ ۵۶ سورة الرحمن (۵۵)

←

کلمهٔ «اِستَوَتْ» چنین استنباط می شود که سفینه در آن مکان (کوه جودی) بآرامی قرار گرفت و هیچ گونه، اضطراب و دلهره‌ای برای اهل کشتی، نبود.

۷ - در آیهٔ مورد بحث، در جملهٔ «وَ قُضِیَ الامر» صنعتِ تمثیل، وجود دارد؛ زیرا قرآن با این جملهٔ کوتاه نابودیِ هلاک شوندگان و رهاییِ رها یافتگان و انجام شدنِ حُکم یعنی قهرِ الهی را، بیان کرده است.

تمثیل بدین معنیٰ یعنی: «أن یرید المتکلّم معنًی فلا یعبّر عنه بلفظ الخاصّ، و لا بلفظی الإشارة و لا الإرداف، بل لفظ هو أبعد مِن لفظ الإرداف قلیلاً یصلح أن یکون مثلاً بلفظ الخاصّ...».

زیرا که «مِثْل» همانندِ مثلِ خود، از جمیع جهات نیست و چنانچه دو مِثْل، از تمامِ جهات همانند باشند، یکی خواهند بود، بنابراین در «اِرداف» معنیٰ به حقیقت نزدیک تر است و در «تمثیل» دورتر؛ چه میانِ دو کلمهٔ «اِرداف» و «حقیقت» نزدیکی و قرب بیشتر است [به جهتِ مناسبت و نزدیکیِ ردیف به ردف] به خلافِ دو مِثل[۶۲].

البته تمثیل، معنایِ دیگر هم دارد و آن، اینست که چیزی و کلمه‌ای برای معنایِ مورد نظر بیاورند هر چند که معنیٰ و لفظ، در ظاهر چیزی جز معنیٰ و لفظِ ظاهری باشد[۶۳] همچون آیهٔ ۷ سورهٔ بقره (۲): «خَتَمَ اللّهُ علیٰ قلوبِهم وَ عَلیٰ سمعِهم وَ عَلیٰ أبصارِهم غِشاوةٌ...».

و به قول استاد همایی[۶۴] «تمثیل آنست که عبارتِ نظم یا نثر را به جمله‌ای که

والمعنیٰ : فیهنّ عفیفاتٌ قد قصرتْ عفتهنّ طرفهنّ علی بعولتهنّ.
که در واقع با صنعتِ «ارداف» مفهوم را فهمانیده وخواسته است بگوید که در آن بهشتها، زنانِ زیبای با حیایِ دیده فروهشتگانی، هستند؛ زیرا هر کس عفیف باشد، نظر باز نخواهد بود واز نگریستنِ به این و آن، خودداری می‌کند و در واقع زنی که بجز شوهرش به دیگری نظر نداشته باشد، بالضرورة عفیف خواهد بود «فکلُّ قاصِرةِ الطَّرْفِ عفیفةٌ، و لیستْ کلُّ عفیفةٍ قاصرةَ الطرفِ». رک : بدیع القرآن ص ۸۴.

مَثَل یا شبیهِ مَثَل و متضمّن مطلبی حکیمانه است، بیارایند و این صنعت همه جا موجب آرایش و تقویت بُنیه سخن می شود، مانند شعر حافظ.

«من اگر نیکم اگر بد تو برو خود را باش هر کسی آن درود عاقبت کار که کشت»

۸ - در آیهٔ مورد بحث، صنعتِ تعلیل هم، مشهود است؛ زیرا خشک شدنِ آب (غَیْض الماء) علّتِ قرار گرفتنِ کشتی بر کوه جودی شد.

صنعتِ تعلیل آنست[۶۵] که متکلّم و سُخنگو، حکمی را که رُخ داده و واقع شده و یا آنچه که متوقّع است که واقع شود، پیشاپیش علّت آن را ذکر کند؛ زیرا علّت بر معلول، تقدّمِ بالرُّتبه دارد مانند: «...و لولا رَهطُک لَرَجَمْناکَ°» ۹۱/هود (۱۱).

وجودِ رَهطِ شعیب علّت و سببِ سلامت ماندن اوست از رَجْمِ قومش.

و در زبان فارسی، «صنعتِ حُسن تعلیل را، آن می دانند که برای صفتی یا مطلبی که در سخن آورده اند، علّتی ذکر کنند که با آن مطلب، مناسبتِ لطیف داشته باشد و بیشتر ادباء، شرط کرده اند که این علّت، ادّعایی باشد نه حقیقی، مثالش:

آن زلفِ مشکبار بر آن رویِ چون بهار
گر کوته است کوتهی از وی، عجب مدار
شب در بهار روی نهد، سوی کوتهی
و آن زلف چون شب آمد وان روی چون بهار

پیداست که کوتاهی زلف، برای آنست که اصلاً کوتاه است یا عمدًا با قیچی آن را کوتاه کرده اند، امّا شاعر برای این امر، یک علّتِ ادبی ادّعایی، آورده است که چون شب در بهار کوتاه می شود و زلفِ محبوب چون شب است و رخسار او چون

° اگر به خاطرِ کسانت نبود سنگسارت کرده بودیم.

بهار، بدین سبب زلفِ او کوتاه است».

۹ - دیگر از فنون بدیعی که در آیهٔ مورد بحث وجود دارد، **صنعتِ «صحّتِ تقسیم»** است و این صنعت بنابر آنچه که ابن ابی الإصبع گفته است[۶۷]، عبارت می باشد از:

«صحة الأقسام عبارةٌ عَنْ استیفاء المتکلّم جمیع اقسام المعنیٰ الذی هو آخذ فیه بحیث لایغادر منه شیئاً».

قرآن مجید هم، در آیهٔ مورد بحث، تمامِ مفاهیمِ متبادرِ به ذهن را مورد توجّه، قرار داده و چیزی فروگذار نکرده است.

۱۰ - در آیهٔ مورد بحث، صنعتِ «اِحتراس» در عبارت «...و قیل بُعْدًا للقوم الظالمین» هست؛ زیرا ممکن بود، توهّم شود که هلاک و نابودی همه را فرا خواهد گرفت و عمومیّت خواهد داشت و آن کس هم که استحقاقِ هلاک ندارد، هلاک خواهد شد، در صورتی که عدلِ خدایی ایجاب می کند که دربارهٔ غیر مستحقّ، نفرین نشود.

و شاید به ذهنِ کسی خطور کند که کلمهٔ «قوم» در این جا، زائد است و چنانچه گفته می شد:

«وَقیل بُعدًا للظالمین» درست بود و معنیٰ کامل.

لیکن در جواب باید گفت که بلاغتِ قرآنی، اقتضاء می‌کند که لفظِ «قوم» هم در این عبارت آورده شود، تا معلوم گردد که منظور همان «قوم» می باشد که در آیهٔ پیشین از آنها، ذکری به میان آمده و قرآن گفته بوده است:

«... و كُلَّمَا مَرَّ عَلَيْهِ مَلَأٌ مِن قومه سخروا منه° ...». آیهٔ ۳۷/هود

° یعنی: ... و هر وقت بزرگان قوم نوح بر او می گذشتند، مسخره اش می‌کردند... .

یا مثلاً در آیهٔ ۳۶ همین سوره که قرآن گفته است:

«... و لا تُخاطِبْنی فی الذین ظَلَمُوا اِنّهم مُغْرَقُون°».

پس معلوم شد که لفظ «قوم» نه تنها زیادی نیست، بلکه بودنِ آن نیز بسیار ضروری است[۶۸].

۱۱ - در آیهٔ مورد بحث، صنعتِ مساوات نیز هست؛ زیرا الفاظِ موجودِ در آیه، نه فزون‌تر است از معنیٰ و نه کم‌تر.

ابن ابی الإصبع هم در تعریف مساوات گفته است: «وَ هُوَ اَنْ یکون اللفظ مُساوِیًا للمعنیٰ لایزید علیه و لا ینقُص عنه، و هو مِن اعظم ابواب البلاغة...».

که ابن ابی الإصبع، نه تنها مساوات را از مهم‌ترین ابوابِ بلاغت دانسته، بلکه گفته است: «هو بعینه نفس البلاغة» و حتّیٰ نوشته است، در ستایش برخی از بلغاء گفته اند که «کانتْ الفاظُه قوالبَ لمعانیه»[۶۹].

استاد همایی هم نوشته‌است[۷۰]: «مساوات: حدّ وسط معتدل ما بین ایجاز و اطناب است، یعنی لفظ و معنیٰ برابر باشد، نه کوتاه سخنی و نه درازگویی».

۱۲ - در آیهٔ مورد بحث، صنعتِ «حُسن نَسَق» نیز وجود دارد؛ زیرا در آیه، آنچه از کلمات که با هم تناسب دارد به ترتیب معیّنی بر یکدیگر عطف شده همچون «امرالارض بالابتلاع» و سپس «امر به اقلاع سَماء» شده و آن گاه «غیض الماء» ذکر شده و سرانجام فرمان و حکم الٰهی به هلاکِ هالکین و نجاتِ ناجین و رهایافتگان، صادر شده و بالاخره استقرار سفینه بر کوه جودی و در آخر هم، برای ستمکاران دعای منفی (=نفرین) انجام شده است. که اگر خوب توجّه کنیم، به این نتیجه می رسیم که عطف این جُمَل و عبارات بر یکدیگر، نظم و ترتیب خاصّی دارد و

° یعنی ؛ ... در بارهٔ گروه ستمکاران که باید غرق شوند، سخن مگوی.

حُسْنِ نَسَق هم بنابر آنچه ابن ابی الاصبع گفته[۷۱]، اینست که گوینده در نظم و نثر کلمات و ابیاتی بیاورد که آن کلمات با یکدیگر مرتبط باشند و توالی معنائی داشته باشند و تناسبِ آنها مستحسن باشد همچون آیهٔ:

«و قیل یا ارضُ ابلعی ماءَک و یا سماء اقلعی ...» کهٔ جمله های این آیه با واو حرفِ عطف به یکدیگر مرتبط شده و ترتیبی در آنها رعایت شده که بر بلاغتِ آیه افزوده است.

۱۳ - یکی دیگر از صنایع بدیعی موجود در آیه، صنعتِ «ائتلافِ لفظ با معنیٰ» است یعنی هر لفظ، در جای خود قرار گرفته باشد و نتوان به جایِ آن لفظ، کلمه ای دیگر قرار داد و کلمات از لحاظِ لفظ و معنیٰ ملائم و متناسبِ یکدیگر باشند و نسبت به هم تنافر نداشته باشند و به قول ابن ابی الاصبع[۷۲] «کلّها موصوفٌ بحُسن الجوار» باشندیعنی: معنیٰ ومفهومِ غریب ونامأنوس با الفاظ غریب ونامأنوس ومفاهیم مانوس با الفاظ مأنوس ونزدیکِ به ذهن، بیان شودو بهترین مثالِ دراین موردرا ابن ابی الاصبع آیهٔ «قالوا تاللهِ تفتؤاْ تذکر یوسفَ حتیٰ تکونَ حَرَضاً* ...» ۸۴/یوسف (۱۲) دانسته است. قرآن در این آیه، اَغْرَب و دورترین الفاظ قَسَم یعنی تاء** قَسَم را بکار برده و در برابر اَغْرَبِ صیغه های افعال ناقصه* [که رفع به اسم می دهند و نصب به خبر] که «تفتؤاْ» باشد بکار برده است. و نیز لفظِ «حَرَض**» از کلماتِ متشابه وهم-

---

• یعنی : فرزندانِ یعقوب (به ملامت گفتند) به خدا سوگند که توآن قدر دائم از یوسف یاد کنی (یوسف یوسف کنی) تا از غصهٔ فراقش مریض شوی...

•• فانّ التاءَ اقلُّ استعمالاً و ابعَدَ مِنَ اَفهام العامّة، والباء والواو اَعْرف عندالکافّة، وهی اکثر دوراناً علی الالسنة...». رک : بدیع القرآن ص ۷۷.

• «کان» و دیگر افعال ناقصه در نزد همگان اَعْرَف است و متداول تر تا «تفتؤاْ».

•• حَرَض : گداختگی جسم، مرد بیمار بر جامانده؛ گداخته جسم. یستوی فیه الواحد والجمع والمونّث. و گاه جمع آن اَحراض و حُرضان و حِرضة آید. آن که از عشق و اندوه گداخته باشد. رک : فرهنگ نفیسی ذیل مادهٔ حَرَض.

خانوادهٔ خود، نا مأنوس تر و استعمالِ آن اَغْرَب می باشد.

۱۴ - در آیهٔ مورد بحث، هنرِ ایجاز□ نیز به خوبی مشهود است؛ زیرا قرآن مجید، در کوتاه‌ترین عبارات مطلب را، بیان کرده و عبارت را مطوّل نکرده و با الفاظِ اندک، معنای بسیاری بیان شده، و بدون اینکه موجبِ اِخلال و ابهام گردد، معنیٰ و مفهومِ مورد نظر را قرآن باز گفته است و سخن چنان فشرده و کوتاه نیست که به معنیٰ خَلَل برساند و چیزی از مقصود فوت شود و به اصطلاح، ایجازِ مُخلّ گردد، بلکه با الفاظِ اندک و رعایت فصاحت و بلاغت مقصود، بازگو شده است و به قول ابن ابی الإصبع[۷۳]:

«الایجاز اختصار بعض الالفاظ لیاتی الکلام و جیزًا مِن غیر حذفٍ لبعض الاسم...».

۱۵ - در آیهٔ مزبور، صنعتِ «تسهیم» نیز هست و «تسهیم■» آنست که در آغازِ

□ تفاوتِ میان ایجاز و اختصار، آنست که «اِختصار» حذفِ کلماتِ اضافی است بدون اینکه به معنایِ کلام، خللی وارد شود و روی همین اصل، گاه می‌گویند: فلانی کتبِ دیگران را مختصر کرد، یعنی الفاظِ اضافی را حذف کرد و معانی مورد نظر را در کمترینِ الفاظ بیان کرد، بنابراین، اِختصار، در کلامی است که قبلاً گفته شده و یا کتابی است که تألیف شده باشد در صورتی که «ایجاز» کلامی است که با کمیِ لفظ معانیِ فراوانی را بیان کند. برای آگاهی بیشتر رجوع شود به: ابو هلال عسکری، الفروق فی اللغة ترجمه و تحقیق، دکتر علوی مقدّم- دکتر ابراهیم الدسوقی شتا، چاپخانهٔ دانشگاه مشهد/۱۳۶۳ ص ۶۱.

■ برای آگاهی بیشتر در بابِ صنعت «تسهیم» علاوه بر صفحهٔ ۱۰۰ «بدیع القرآن» می توان به مآخذِ زیر نیز مراجعه کرد:

۱ - «**نقد الشعر**» قدامة بن جعفر ص ۹۹ که تحت عنوان «توشیح» بیان کرده است.

۲ - «**الصناعتین**» ص ۳۸۳.

۳ - «**المثل السائر**» ص ۲۹۶.

۴ - «**العمدة**» ابن رشیق قیروانی ج ۲ ص ۲۶.

۵ - «**سرّالفصاحة**» ابن سنان خفاجی ص ۱۵ تحت عنوان «معاظله».

۶ - «**بدیع**» ابن مُنْقَذ ص ۶۴.

۷ - «**خزانة الأدَب**» ابن حجّة ص ۳۷۴.

۸ - «**نهایة الأرَب**» نویری ج ۷ ص ۱۴۲.

مطلب کلامی بیاورند که آخرِ کلام، همان مطلب را اقتضاء کند و یا بالعکس و به قول ابن ابی الإصبع[۷۴] «و هو آن یکون مایتقدّم من الکلام دلیلاً علىٰ مایتاخّر منه اوالعکس»

۱۶ـ صنعتِ دیگری که در آیهٔ مورد بحث وجود دارد، «تهذیب» است؛ زیرا که کلماتِ آیه هر یک دارای صفاتِ خوبی است و به اصطلاح، هر لفظ «سَهل المخرج» است و فصیح و به گوش خوش آیند است و مأنوس و ناخوش آهنگ هم، نیست و میان حروف آن، تناسب و سازگاری و هم آهنگی نیز وجود دارد و به اصطلاح، متلائم است و سازگار و متناسب.

ابن ابی الإصبع، سه قسم تهذیب بر شمرده است[۷۵]:

یک قسم از تهذیب آنست که نویسنده، پس از فراغ، دو باره به نوشتهٔ خود می نگرد تا آن را منقّح سازد و عیوبِ آن را برطرف سازد، که البته این قسم از «تهذیب» در قرآن مجید، مصداق ندارد؛ زیرا منشأ این گونه از «تهذیب» غفلت و خطا و سَهْو و لغزش و ضعفی است که در نویسنده، هست و چنین چیزی در بارهٔ قرآن مجید، به کلّی منتفی است و قرآن، کلامِ خدایِ قادر منزّه از نقص و لغزش است.

یک قسم، از «تهذیب» همانست که بدان حُسْنِ ترتیب و روش نیک گویند که نویسنده باید حُسنِ همجواریِ کلمات را در نظر بگیرد و کلماتِ متناسب و سازگار با یکدیگر بیاورد که البته در بابِ قرآن، نیاز به قصد و ارادهٔ خاصّی ندارد و تنها در مورد انسانها، چون نقص و عیب در نهادِ آنان وجود دارد، نیاز به تهذیب هم بالضرورة خواهد بود.

یک قسم دیگر از تهذیب، آنست که نویسنده از مرتبهٔ نازل به مرتبهٔ بالا عروج کند و در نوشتهٔ خود رعایت سلسله مراتب را بنماید به جوری که از مرتبهٔ دانی به مرحلهٔ عالی برسد. مانند آیهٔ «... فکفّارته° اِطعامُ عَشَرةِ مَساکینَ من اَواسَطِ ما تُطْعِمونَ

° یعنی : ... کفارهٔ آن، غذا دادن ده مستمند است، از غذای معمول که به کسان خود می خورانید یا پوشاندن ←

اهلیکم اَو کِسْوَتُهُمْ اَو تحریرُ رَقَبَةٍ...».

۸۹/مائده (۵)

که اگر به نظمِ آیه، خوب توجّه کنیم، درمی یابیم که چگونه بلاغت، در آن رعایت شده و از مرتبهٔ دانی به عالی عروج کرده است.

۱۷ - «حسن بیان» از صنایعی است که بنا به گفتهٔ ابن ابی الإصبع در آیهٔ مورد بحث، وجود دارد؛ زیرا شنونده در فهمِ معنای آیه، نیاز به تأمّلِ فراوان ندارد و معنای آیه، بخوبی برایش روشن می شود و از معنایِ آیه چیزی برایش دشوار، نیست و تولید اشکال نمی‌کند.

ابن ابی الإصبع در بابِ «حسن البیان» گفته است[۷۶]:

حقیقتِ «حسن بیان» آنست که معنیٰ و مفهوم چیزی در بهترین عبارات و نیکوترین شکل ممکن و نزدیک ترین و ساده‌ترین شیوه، به شنونده برسد و در واقع این شیوه، عینِ بلاغت است؛ زیرا گاه ممکن است، معنیٰ و مفهومی به طریقِ ایجاز بیان شود و زمانی ممکن است، به طریق اطناب باز گفته شود، که این خود مسأله‌ای است که بستگی به مقتضیات دارد.

و تفاوتِ میان «حسن بیان» و «ایضاح» بنابر آنچه ابن ابی الإصبع گفته[۷۷]، چنین است: «ایضاح» وقتی است که کلام و مطلب، مشکل است و دشوار و نیاز به توضیح دارد ولی «حسن بیان» چنین نیست و تفاوت دیگر اینکه در «حسن بیان» عبارات زیبا و شیوا بکار برده می شود، در صورتی که در «ایضاح» ممکن است عبارات زیبا و شیوا باشد و یا نازیبا و غیر شیوا°.

آنها، یا آزاد کردن بنده‌ای...

° «اِنّ الایضاح یکون بالعبارة الفاضلة والعبارة النازلة و حُسن البیان لا یکون الّا بالعبارة الفاضلة. رک: بدیع القرآن ص ۲۰۶.

۱۸ - دیگر از صناعاتِ موجود در آیهٔ مورد بحث «تمکین» است یعنی هر کلمه در جای خود قرار گرفته باشد و رعایت همه چیز شده باشد.

۱۹ - در آیهٔ مورد بحث، صنعتِ «اِنسجام» نیز وجود دارد، زیرا سخن یک دست است و هموار و روان و سلیس و به قول ابن ابی الإصبع[۷۸]، کلامی منسجم است که «بسهولة سبکٍ و عُذُوبة الفاظٍ و سلامة تألیفٍ» موصوف باشد ولی در عینِ حال ابن ابی الإصبع، از تأثیر در نفوس و قلوب نیز، غفلت نورزیده و آن را شرطِ اساسیِ کلامِ منسجم دانسته است.

ابن ابی الإصبع برای کلام منسجم آیهٔ «... اِنّما اَشکوا بثّی و حُزنی اِلَی الله و اَعْلَمُ مِنَ اللهِ ما لا تعلمونَ°»

آیهٔ ۸۶/ یوسف (۱۲)

را مثال آورده و توضیح داده که منسجم بودنِ این آیه و عُذوبتِ الفاظ و تأثیر آن در نفوس، بر هر شنونده، روشن است و حتّیٰ تکرارِ کلمهٔ «اَلله» در جملهٔ «وَ اَعْلَم و من الله» با آنکه اگر گفته شود: «وَ اَعْلَمُ منه» موجزتر می باشد ولی از بابِ تعطّفِ در کلام و زیادتِ خضوع، گفته شده است «وَ اَعْلَمُ من الله» همان طوری که در آیهٔ°° بعدی نیز چنین است و کلمهٔ «الله» تکرار شده و هدفِ اصلی، تعطّف است و نشان دادن رحمت و بخشایشِ خداوندی[۷۹].

ابن ابی الإصبع، تنها یک مصنّف و نویسنده و مولّفِ کتب بلاغی، نیست بلکه علاوه بر اینکه شاعر توانای پر احساسی بوده و احساساتِ او در شعرش بخوبی

° یعنی : یعقوب گفت: شکایتِ غم و اندوه خویش را فقط به خدا می برم و از خدا چیزها می دانم که شما نمی دانید.

°° آیهٔ بعدی اینست: « یا بَنیّ اذهبوا فتحسّسوا من یوسفَ و اخیه ولا تَایْئَسُوا مِنْ رَوْحِ الله انّه لا یَایْئَسُ مِنْ رَوْحِ الله الّا القومُ الکافرون». یعنی : پسرکان من! بروید و یوسف و برادرش را بجویید و از گشایش خدا نومید مشوید که جز گروه کافران از گشایش خدا نومید نمی شوند.

نمودار است، ناقدِ بزرگی نیز به شمار می آید؛ زیرا اشعارِ بسیاری از شاعران را نقد کرده و خود نیز اشعار فراوانی سروده است.

ابن ابی الإصبع مصری، عالمِ بلاغیِ قرن هفتم هجری از علمایِ بلاغیِ پیش از خود متأثّر و در علمای بلاغی پس از خود مؤثّر بوده است.

وی بیش از همه، از زمخشری، متأثّر شده و تأثیر زمخشری در کتاب «**بدیع القرآنِ**» ابن ابی الإصبع محسوس است؛ زیرا پس از آنکه، ابن ابی الإصبع «**تَهکّم**» را در بلاغت توضیح می دهد[۸۰]، به اظهار نظرِ مفسران می پردازد و می‌گوید:

«فقد ذهب بعض المفسّرین الی انّهم...» و روشن است که مفسّرِ مورد نظرِ وی در این موردِ خاصّ، زمخشری، بوده؛ زیرا زمخشری نخستین کسی است که قرآن مجید را از جنبهٔ بلاغی، تفسیر کرده است.

یکی دیگر از کسانی که **ابن ابی الإصبع**، از او متأثّر است، **قدامة بن جعفر** است که در ابن ابی الإصبع تأثیر فراوان گذاشته و او هم به دیدهٔ احترام به قدامة نگریسته واز آراءِ قدامة دفاع کرده و او را بر دیگران، ترجیح داده و همچون قدامة بن جعفر، صنعت اِشارة° ـ اِرداف°° ـ تمثیل• را سه صنعتِ جدا از یکدیگر دانسته و اعتراضِ «**آمِدی**» را بر قدامة، غیر قابل قبول دانسته است[۸۱] و گفته است:

«و الحقّ مع قدامة دونه ...»؛ زیرا «آمِدی» سه صنعتِ مزبور را یک صنعت

° الإشارة: و هو أن یکون اللفظ القلیل دالاً علی المعنی الکثیر. رک : بدیع القرآن ص ۸۲.

°° الإرداف : و هو ان یرید المتکلّم معنًی فلا یعبّر عنه بلفظ الموضوع له و لا بلفظ الاشارة الدّال علی المعانی الکثیرة بل یلفظ هو ردِف المعنیٰ الخاصّ و تابعه، قریبٌ من لفظ المعنی الخاصّ قربَ الردیف مِنَ الرِدْف. رک : بدیع القرآن ص ۸۳.

• التمثیل: هو أبْعَد من لفظ الارداف قلیلا یصلح أن یکون مثلاً بلفظه الخاصّ لانّ المثل لا یشبه المثل من جمیع الوجوه، ولو تماثل المثلان من کلّ الوجوه لا تّحدا. رک : بدیع القرآن ص ۸۵.

دانسته و تفاوتی میانِ آنها قائل نبوده و در نامه ای به ابن عمید نوشته و این مسأله را از آخطاء و اغالیط قدامة بن جعفر بر شمرده است.

ابن ابی الإصبع، از رُمّانی و کتاب « **النکت فی اعجازالقرآنِ** » وی نیز متأثّر است؛ زیرا در باب «استعاره» در طلیعهٔ گفتارش، سخن رُمّانی را نقل کرده است[۸۲].

و نیز ابن ابی الإصبع، از ابن رشیق قیروانی و کتابِ «العمدة...» وی تأثّر پذیرفته است از **اُسامة بن منقذ** و کتاب « **البدیع** » او نیز بهره جسته است.

ابن ابی الإصبع از دو دانشمند معاصرش نیز بهره‌مند شده و آن دو عبارتند از:

۱ - **موفّق الدین بغدادی** ، متوفّیٰ به سال ۶۲۹ هجری که آثار فراوانی داشته و تنها یکی از تألیفاتِ او کتاب «**قوانین البلاغة**» است.

۲ - **شرف الدین التیفاشی**، متوفّیٰ به سال ۶۵۱ هجری و دربارهٔ او گفته است[۸۳]:

کتاب « **بدیع** » شرف الدین التیفاشی، واپسین تألیفی است که پیش از تألیفِ من نوشته شده و مطالبی در آن کتاب، گردآورده که جز من کسی آنها را گردآوری نکرده است.

تأثیرِ ابن ابی الإصبع در علمای بلاغت

نخستین تأثیر ابن ابی الإصبع اینست که بگوییم: بابِ «بدیعیّات°» به دست او، گشوده شد و بدیعیّات پس از وی رونق و اهمیّت یافت و او اگر چه خود، بدیعهٔ شعری نسرود ولی راه را برای آیندگان گشود و بیشترِ اصحابِ بدیعیّة تحت تأثیر او بوده اند.

البته ابن ابی الإصبع، علاوه بر تأثیرش، در اصحابِ بدیعیّات، در دیگر علمایِ

° بدیعیّة: قصیده ایست که هر بیت آن، دست کم، دارای یکی از صنایع بدیع باشد و بیتی بدون صنعت نباشد و در آن قصیده، اکثر صنایع بدیعی گنجانده شده باشد.

بلاغتِ پس از خود نیز تأثیر گذاشته بویژه در علم بدیع.

آنان که از ابن ابی الإصبع متأثرند عبارتند از:

۱ ـ **شهاب الدین محمود بن سلیمان ابوالثناء**، متوفّیٰ به سال ۷۲۵ هجری، که صاحب دیوانِ انشاءِ دِمِشْق بوده و از آراءِ بَلاغیِ ابن ابی الإصبع، بسیار متأثّر بوده و در صاحبدیوانِ انواع دِمَشْق بدیعی که ابن ابی الإصبع بر شمرده، او نیز ذکر کرده است.

۲ ـ **شهاب الدین احمد بن عبدالوهاب** معروف به **نُوَیْری**، متوفّیٰ به سال ۷۳۳ هجری نویسندهٔ کتاب معروف « **نهایة الأرَب فی فنون الأدب** » که جزء هفتم آن در بابِ مسائل بلاغی است و نویری تحت تأثیرِ ابن ابی الإصبع، بوده است.

البته نویری، بحث مُشْبَعی در «کتابت» و شَرَفِ کتابت و نیز بحثی در بلاغت و فصاحت و علوم معانی و بیان و بدیع دارد[۸۴]، در صورتی که کتاب « **بدیع القرآن** » ابن ابی الإصبع چنین نیست.

۳ ـ **جلال الدین محمد بن عبدالرحمٰن** معروف به خطیب قزوینی، که بخش سومِ **مفتاح العلوم** سکّاکی را تلخیص کرده، از ابن ابی الإصبع نیز متأثّر است.

۴ ـ **ابوحامد احمد بن علی**، ملقّب به بهاءالدین معروف به **سُبْکی**، متوفّیٰ به سال ۷۷۳ هجری نویسندهٔ کتاب « **عروس الأفراح** » تنها به نقلِ مطالب از ابن ابی الاصبع، اکتفا نکرده بلکه او را پیشوای خود در علومِ بلاغی معرفّی کرده و در مقدّمهٔ تألیفش می‌گوید[۸۵]:

من بیش از پنجاه کتاب بلاغی را، مختصر کردم و برآنها آگاهی یافتم. یکی از آن تألیفات را، کتب ابن ابی الاصبع دانسته است.

۵ ـ **جلال الدین سیوطی**، متوفّیٰ به سال ۹۱۱ هجری در کتاب پر ارزش خود به نامِ « **الإتقان فی علوم القرآن** » در موارد عدیده به گفتهٔ ابن ابی الاصبع استناد می‌کند و از او نقلِ قول می‌کند[۸۶].

ابن ابی الإصبع در کتاب « **بدیع القرآن** » از ۱۰۸ صنعت و فنِ موجود در بلاغت، بحث کرده[87] و برای هر یک، از آیاتِ قرآنی مثال آورده و در پایان هم یک باب به اسم « **باب حُسن الخاتمه** » بر کتاب افزوده و عقیده دارد[88] که:

«یجب علی المتکلّم شاعراً کان أو ناثِرًا أن یختم کلامَهُ باحسن خاتمة» زیرا آخرین چیزی که در گوشها و اذهان می ماند، سخنِ آخر است و گفتارِ پایانی است که خوب به خاطر سپرده می شود و به یاد می مانَد نه دیگر مطالب. بنابراین بر گوینده است که در زیبایی و شیوائی و جزالت و استواری کلامِ پایانی بکوشد و جالب اینست که یکی از مثالهای این مورد را گفتار امام علی° -علیه السلام- می داند که اندکی پیش از وقوع جنگ صفّین به معاویه، نوشته است.

یادداشتها و مشخّصاتِ منابع و مَآخذ

۱ - نویسندهٔ کتابِ « **شَذرات الذهب فی اخبارِمن ذهب** » سال فوت اِبن الاصبع را ۶۵۴ هجری نوشته است و نمونه‌ای از شعر او را ذکر کرده و از کتاب «تحریرالتحبیر» او هم اسم برده و چنین گفته است: «... صَنّف کتاب تحریر التحبیر، فی البدیع لم یصنّف مثله.» رجوع شود:

° ابن ابی الإصبع در کتاب « **بدیع القرآن** » در دو مورد از **امام علی**، آن هم با ذکرِ عبارت «علیه السلام» پس از نام مبارک آن حضرت، یاد می‌کند.

الف - در صفحهٔ ۷ مقدّمهٔ « **بدیع القرآن** » آن جا که کتب ورساله های موردمطالعهٔ خود را بر می شمارد از آن جمله می نویسد: « **ونهج البلاغة للامام علی -علیه السلام.** ».

ب - در صفحهٔ ۳۴۳ در باب «حسن الخاتمة» که می‌گوید: «ومن امثلة هذا الباب خاتمة ختم بها الامام: علیّ -علیه السلام- کتابًا اجاب بها معاویة قبیل وقوع الحرب فی صِفّین بینهما...».

این گفتار را نُوَیْری در جلد ۷ ص ۲۳۳ « **نهایة الأرب** » و قلقشندی متوفّی به سال ۸۲۱ هجری در کتاب «**صبح الأعشی فی صناعة الانشاء**» چاپ مصر، وزارة الثقافة والارشاد القومی ۱۳۸۳ هـ-۱۹۶۳م ج ۱ ص ۲۲۹ نیز ذکر کرده اند.

ابوالفلاح عبدالحی بن العماد، **شذرات الذهب فی اخبارمن ذهب**، بیروت، دارالمسیرة، ۱۳۹۹ هـ ۱۹۷۹ م ج ۵ ص ۲۶۵.

نویسندهٔ کتابِ «**النجوم الزاهرة فی ملوک مصر والقاهرة**» ابن ابی الإصبع را علاّمه دانسته و صاحبِ تصانیفِ مفیده در ادب و یکی از شعرای مُجید که نیکو شعر می سروده است. رجوع شود: جمال الدین ابوالمحاسن یوسف بن تَغْرِی بَرْدی اتابکی، النجوم الزاهرة فی ملوک مصر والقاهرة، مصر، وزارة الثقافة والإرشاد القومی، بدون تاریخ چاپ ج ۷ ص ۳۷.

خیرالدین زِرِکْلی، نویسندهٔ کتابِ «**الأعلام**» در جلد چهارم ص ۱۵۶ چاپ دوم، بیروت ابن ابی الإصبع را، شاعر و از علمای ادب معرّفی کرده و نوشته است «له تصانیفُ حسَنة» منها «بدیع القرآن» فی انواع البدیع الواردة فی الآیات الکریمة، و «تحریرالتحبیر» و «الجواهر السوانح فی سرائر القرائح».

۲ ـ برای آگاهی بیشتر رجوع شود به: تفتازانی، **مطوّل**، چاپ قم، منشورات مکتبة الدواری ص ۴۱۶.

۳ ـ برای آگاهی بیشتر رجوع شود به: ابو یعقوب یوسف بن ابی بکر محمد بن علی سکّاکی، **مفتاح العلوم**، مصر ص ۱۷۹.

۴ ـ برای آگاهی بیشتر رجوع شود به: ابوالفضل جمال الدین محمد بن مکرم بن منظور، **لسان العرب**، بیروت، ذیل مادّهٔ «بدع» و نیز رجوع شود به: شیْخ مجدالدین محمد بن یعقوب فیروزآبادی، قاموس المحیط، بیروت، دارالفکر ۱۳۹۸ هـ ـ ۱۹۷۸ م ج ۳ ص ۳ و ۴ ذیل مادّهٔ «البدیع».

۵ ـ برای آگاهی بیشتر رجوع شود به: ابوالفرج اصفهانی، **الأغانی**، بیروت، تحقیق از: عبدالکریم ابراهیم الغرباوی، اِشراف از: محمد ابوالفضل ابراهیم ج ۱۹ ص ۳۱.

مطالب ابوالفرج اصفهانی در این زمینه چنین است:

«کان مسلمُ شاعرًا حَسَن النَمَط... و هُوَ اوّلُ مَنْ عقد هذه المعانی الظریفة و استخرجها. حدّثنا احمد بن عُبَیدالله بن عمّار قال... قال... سمعت ابی یقول: اوّلُ مَن افسد الشعر مسلمُ بن. الولید، جاءَ بهذا الذی سَمّاه الناس البدیع، ثُمّ جاء الطّائی بعدَه فتفنّن فیه.».

۶ ـ رک: ابوعثمان عمروبن بحر جاحظ، **البیان والتبیین**، تحقیق و شرح از: عبدالسلام محمد هارون، مکتبة الخانجی بمصر، الطبعة الرابعة، ج ۴ ص ۵۵.

۷ ـ رک: همان مأخذ و همان جلد و صفحه.

۸ ـ رک: ابوعثمان عمروبن بحر جاحظ، **الحیوان**، تحقیق از: فوزی عطوی، الطبعة الثانیة

۱۳۹۷هـ۱۹۷۸م بیروت جزء سوم ص ۴۱۸ و ۴۱۹.

۹ ـ رک: ابوالعباس محمد بن یزید المبرّد، **الکامل**، تحقیق از: محمد ابوالفضل ابراهیم، مطبعة نهضة مصر ـ الفجّالة، القاهره، بدون تاریخ چاپ ج ۳/۳۲ به بعد.

۱۰ ـ مأخذ سابق ۳/۴۵ به بعد.

۱۱ ـ رک : مأخذ پیشین ۳/۹۳.

۱۲ ـ رک : مأخذ سابق ۳/۱۲۸.

۱۳ ـ رک : ابن قُتَیْبَة، **الشعر والشعراء**، تحقیق و شرح از: احمد محمد شاکر ۱۳۸۶ هـ۱۹۶۶م دارالمعارف، مصر. ج ۱/ص ۸۴.

۱۴ ـ برای آگاهی بیشتر رجوع شود به: ابن قتیبه، **تأویل مشکل القرآن**، شرح و نشر از: السیّد احمد دارالتراث، القاهرة، الطبعة الثانیة ۱۳۹۳هـ۱۹۷۳م.

صفحات ۱۰۳ ـ ۱۳۴ مَجاز

صفحات ۱۳۵ ـ ۱۸۴ استعاره

صفحات ۱۸۵ ـ ۲۰۹ مقلوب

صفحات ۲۱۰ ـ ۲۳۱ حذف و اختصار

صفحات ۲۳۲ ـ ۲۵۵ تکرار کلام

صفحات ۲۵۶ ـ ۲۷۴ کنایه و تعریض

۱۵ ـ رک : عبدالله بن المعتزّ، **البدیع**، تحقیق از: کراتشقوفسکی، افستِ بغداد طبعة ثانیة ۱۳۹۹ـهـ۱۹۷۹م ص ۳.

۱۶ ـ مأخذ سابق ص ۲۵.

۱۷ ـ مأخذ پیشین ص ۳۶.

۱۸ ـ مأخذ سابق ص ۴۷.

۱۹ ـ مأخذ سابق ص ۵۳.

۲۰ ـ مأخذ سابق ص ۱.

۲۱ ـ برای آگاهی بیشتر رجوع شود به: قُدامة بن جعفر، **نقدالشعر**، تصحیح از: س. أ. بونیباکر، مطبعة بریل، لیدن، بدون تاریخ چاپ، صفحات: صنعت تقسیم ص ۷ و ترصیع ص ۱۴ و مقابله ص ۷۲ و تفسیر ص ۷۳ و مساوات ص ۸۴ و توشیح ص ۹۶ و ایغال ص ۶۷.

۲۲ ـ برای آگاهی بیشتر رجوع شود به: ابو هلال حسن بن عبدالله بن سهل عسکری، **کتاب الصناعتین**، تحقیق از: علی محمد البجاوی ـ محمد ابوالفضل ابراهیم، مطبعة عیسی البابی

الحلبی و شرکاه، مصر، بدون تاریخ چاپ، صفحات:

تشطیر ص ۴۲۸ـ مجاورة ص ۴۳۱ـ تطریز ص ۴۴۳ـ مضاعفة ص ۴۴۱ـ استشهاد ص ۴۳۴ـ تلطّف ص ۴۴۵ـ مشتقّ ص ۴۴۸.

۲۳ـ رک: ابوعلی حسن بن رشیق قیروانی، **العمدة فی محاسن الشعر وآدابه ونقده**، تحقیق و تعلیق از: محمد محیی الدین عبدالحمید، دارالجیل، بیروت، الطبعة الرابعة ۱۹۷۲م. دو جلد در یک مجلّد. ج ۱ ص ۱۱۸.

۲۴ـ همان مأخذ ج ۱ ص ۱۲۰.

۲۵ـ مأخذ سابق ج ۱ ص ۱۲۴.

۲۶ـ مأخذ پیشین ج ۱ ص ۱۳۱.

۲۷ـ مأخذ سابق ج ۱ ص ۲۶۵.

۲۸ـ رک: **شروح التلخیص**، افست کتابخانهٔ اسماعیلیان از چاپ مصر ج ۴ ص ۴۶۷.

برای مزید اطّلاع، اصل نوشتهٔ بهاءالدین سُبْکی در «عروس الافراح فی شرح تلخیص المفتاح» را نقل می‌کنیم: «اِعلم اَنّ انواع البدیع کثیرة و قد صنّف فیها و اوّل مَنِ اخترع ذلک عبدالله بن المعتزّ و جمع منها سبعة عشر نوعًا... و عاصره قدامة الکاتب فجمع منها عشرین نوعًا تواردًا منها علی سبعة فکان جملة ما زاده ثلاثة عشر فتکامل بها ثلاثون نوعًا ثم تتبعها الناس فجمع ابو هلال العسکری سبعة و ثلاثین. ثمّ. جمع ابن رشیق القیروانی. مثلها و اضاف الیها خمسة و ستّین بابًا من الشعر...».

رک: شروح التلخیص ج ۴ ص ۴۶۷.

۲۹ـ رک: ابومحمد عبدالله بن محمد بن سعید بن سنان الخفاجی، **سرّالفصاحة**، شرح و تصحیح از: عبدالمتعال الصعیدی ۱۳۸۹هـ-۱۹۶۹م، مکتبة و مطبعة محمد علی صبیح و اولاده ص ۱۹۷.

۳۰ـ مأخذ سابق ص ۲۲۵.

۳۱ـ برای آگاهی بیشتر رجوع شود به مأخذ سابق ذیل صفحات. جناس و ترصیع ص ۱۸۲، مطابقة ص ۱۸۸، مساوات ص ۲۱۰، تمثیل ص ۲۶۷، مبالغه ص ۲۶۵، کنایه ص ۲۲۳.

۳۲ـ رک: امام عبدالقاهر جرجانی، **اسرار البلاغة، فی علم البیان** تحقیق السید محمد رشیدرضا، بیروت ۱۴۰۱هـ-۱۹۸۱م. صفحات ۵ و ۶.

۳۳ـ رک: امام عبدالقاهر جرجانی، **دلائل الاعجاز فی علم المعانی**، تعلیق السید محمد رشید رضا مکتبة القاهرة، ۱۳۸۱هـ-۱۹۶۱م ص ۳۰.

۳۴ - رک : أسامة بن منقذ، البدیع فی نقد الشعر، تحقیق از: دکتر احمد احمد بدوی - دکتر حامد عبدالمجید، مصر، مکتبة و مطبعة مصطفی البابی الحلبی و اولاده، صفحات ۱۱-۸.

۳۵ - رک : ابویعقوب یوسف بن ابوبکر محمد بن علی سکّاکی، مفتاح العلوم ، دارالکتب العلمیة بیروت - لبنان، بدون تاریخ چاپ ص ۷۰.

۳۶ - رک : مأخذ سابق ص ۱۷۶ به بعد.

۳۷ - رک : مأخذ پیشین ص ۱۷۹.

۳۸ - رک : ضیاءالدین بن الأثیر، المثل السائر فی ادب الکاتب والشاعر، تحقیق از: دکتر احمد الخوفی - دکتر بدوی طبانة، دارالنهضة مصر، بدون تاریخ چاپ. ج ۱ ص ۳۵.

۳۹ - رک : دکتر محمد زغلول سلام، اثرالقرآن فی تطوّر النقدالعربی، دارالمعارف بمصر. الطبعة الثالثة ص ۸ مقدمه به قلم استاذ محمد خلف الله.

٤۰ - رک : ابوزکریاء یحیی بن زیاد فرّاء، معانی القرآن ، تحقیق از: دکتر عبدالفتاح اسماعیل شلبی - الاستاذ علی النجدی ناصف، الهیئة المصریّة العامّة لکتاب ۱۹۷۲ ج ۳ ص ۱۶.

٤۱ - رک : مأخذ پیشین ج ۳ ص ٦۹.

٤۲ - رک : ابو عبیده مَعْمَر بن مثنّیٰ، مَجاز القرآن ، تحقیق از: دکتر محمد فواد سزگین الطبعة الثانیة ۱۳۹۰-۱۹۷۰ مکتبة الخانجی - دارالفکر ج ۱ ص ۷۰.

٤۳ - برای آگاهی بیشتر رجوع شود به مأخذ سابق ج ۱ ص ۲۰-۸ .

٤٤ - رک: ابومحمد عبدالله بن مسلم بن قتیبه، تأویل مشکل القرآن، شرح و تحقیق از: السید احمد، الطبعة الثانیة ۱۳۹۳هـ-۱۹۷۳م دارالتراث، قاهره ص ۲۲.

٤۵ - رک : مأخذ سابق صفحات: مجاز ص ۱۰۳ استعاره ص ۱۳۵ حذف و اختصار ص ۲۱۰ تکرار کلام ص ۲۳۲ کنایه و تعریض ۲۵٦.

٤٦ - رک : مصطفی صادق الرافعی، تاریخ آداب العرب ، دارالکتاب العربی الطبعة الثانیة ۱۳۹٤هـ-۱۹۷٤م در سه جلد ج ۲ ص ۱۵۲.

٤۷ - رک : ابوجعفر محمد بن جریر طبری، جامع البیان عَن تأویل القرآن ، تحقیق و تعلیق و حواشی از: محمود محمّد شاکر - احمد محمد شاکر، دارالمعارف مصر ج ۱ ص ۱۳۸.

٤۸ - رک : مأخذ سابق ج ۱ ص ۲۷۹.

٤۹ - رک : مأخذ پیشین ج ۱ ص ۳۵۰ و ۳۵۱ و ۳۵۲.

۵۰ - رک : مأخذ سابق ج ۲ ص ۱٦۳.

۵۱ - رک : مأخذ پیشین ج ۳ ص ٦٤.

۵۲ ـ رک : ابوالحسن علی بن عیسی الرُمّانی ـ **النکت فی اعجازالقرآن** ، ضمنِ مجموعهٔ « **ثلاث رسائل فی اعجازالقرآن** » للرمّانی والخطابی و عبدالقاهر الجرجانی، دارالمعارف مصر، تحقیق از: محمد خلف الله ـ دکتر محمد زغلول سلاّم، ۱۳۸۷ هـ ـ ۱۹۶۸ م الطبعة الثانیة ص ۲۲.

۵۳ ـ رک : **النکت فی اعجازالقرآن** ص ۷۰ ـ ۹۵.

۵۴ ـ رک : ابو سلیمان حَمْدبن ابراهیم خطّابی ـ بیان اعجازالقرآن ـ ضمن مجموعهٔ « **ثلاث رسائل فی اعجازالقرآن** » ص ۲۸.

۵۵ ـ رک : ابوبکر محمد بن الطیّب باقلانی، **اعجاز القرآن** ، تحقیق از: السید احمد صَقْر الطبعة الثالثة، دارالمعارف بمصر، بدون تاریخ چاپ ص ۳۵.

۵۶ ـ رک : مأخذ سابق ص ۱۱۱.

۵۷ ـ رک : مأخذ پیشین ص ۳۵.

۵۸ ـ برای آگاهی بیشتر رجوع شود به مأخذ سابق ص ۱۰۷ ـ ۶۹.

۵۹ ـ برای آگاهی بیشتر رجوع شود به: **دلائل الاعجاز**، صفحات ۲۵۴ و ۲۵۵ و ۲۵۶.

۶۰ ـ برای آگاهی بیشتر رجوع شود به: علوی مقدّم ـ مقالهٔ «**بحثی دربارهٔ کتاب نهایة الایجاز و درایة الاعجاز**» فخرالدین رازی، مجلّهٔ دانشکدهٔ ادبیّات و علوم انسانی دانشگاه مشهد، شمارهٔ اول و دوم، سال پانزدهم، شمارهٔ مسلسل ۵۸-۵۷ بهار و تابستان ۱۳۶۱ صفحات ۳۰۷-۲۸۱.

۶۱ ـ رک : ابن ابی الإصبع مصری، **بدیع القرآن** ، تحقیق و مقدمه از: محمد حَفْنی شرف الطبعة الاولیٰ، مکتبة نهضة مصر بالفجّالة ۱۳۷۷ هـ ۱۹۵۷ م ص ۳۴۰.

۶۲ ـ رک : مأخذ سابق ص ۸۵.

۶۳ ـ رک : مأخذ پیشین ص ۸۶.

۶۴ ـ رک : استاد جلال الدین هُمایی، **فنون بلاغت و صناعات ادبی** ، انتشارات توس دو جلد در یک مجلّد، چاپ دوم ۱۳۶۱ ص ۲۹۹.

۶۵ ـ رک : **بدیع القرآن** ص ۱۰۹.

۶۶ ـ رک : **فنون بلاغت و صناعات ادبی** ص ۲۶۰ و ۲۶۱.

۶۷ ـ رک : **بدیع القرآن** ص ۶۵.

۶۸ ـ رک : مأخذ سابق ص ۳۴۱.

۶۹ ـ رک : مأخذ پیشین ص ۷۹.

۷۰ ـ رک : **فنون بلاغت و صناعات ادبی** ص ۴۱۰.

۷۱ ـ رک : **بدیع القرآن** ص ۱۶۴.

۷۲ - رک : مأخذ سابق ص ۷۷.

۷۳ - رک : مأخذ پیشین ص ۱۷۹.

۷۴ - رک : مأخذ سابق ص ۱۰۰.

۷۵ - رک : مأخذ پیشین ص ۱۵۸.

۷۶ - رک : مأخذ پیشین ص ۲۰۴.

۷۷ - رک : مأخذ پیشین ص ۲۰۵.

۷۸ - رک : مأخذ پیشین ص ۱۶۶.

۷۹ - برای آگاهی بیشتر رجوع شود به مأخذ سابق ص ۱۶۶ و ۱۶۷.

۸۰ - رک : مأخذ سابق ص ۲۸۳ ابن ابی الإصبع گفته است:
«التهکّم فی الصناعة عبارةٌ عن الإتیان بلفظ البشارة فی موضع النذارة، والوعد فی مکان الوعید... کقوله تعالیٰ: «بَشِّرِ المنافقینَ بأنَّ لَهُمْ عذاباً الیمًا»».

آیهٔ ۱۳۸/ نساء (٤)

۸۱ - رک : دکتر حَفنی محمد شرف، **ابن ابی الإصبع المصری بین علماء البلاغة**، مکتبة نهضة مصر بالفجّالة، الطبعة الاولیٰ، بدون تاریخ چاپ ص ۳۳۰.

۸۲ - رک : **بدیع القرآن** ص ۱۷.

۸۳ - رک : **ابن ابی الإصبع المصری بین علماء البلاغة** ص ۳۳۱.

۸۴ - رک : شهاب الدین احمد بن عبدالوهاب، **نهایة الأرب فی فنون الأدب**، چاپ وزارة الثقافة والارشاد القومی، مصر، ص ۳۵ - ۱.

۸۵ - رک : **شروح التلخیص**، افستِ انتشارات کتابخانهٔ اسماعیلیان، قُم، از روی چاپ مصر در چهار مجلّد ج ۱ ص ۳۱-۲۹.

۸۶ - برای آگاهی بیشتر رجوع شود به: حافظ جلال الدین عبدالرحمن سیوطی، **الإتقان فی علوم القرآن**، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، الطبعة الاولیٰ ۱۳۸۷ هـ-۱۹۶۷م مکتبة و مطبعة المشهد الحسینی، قاهرة، چهار جلد در ۲ مجلّد. ج ۳ صفحات ۲۸۸ و ۲۸۹ و ۲۸۷ و ۲۷۸ و ۲۷۷ و ۲۶۱ و ۲۵۷ و ۲٤۹.

۸۷ - رک : مقدّمهٔ **بدیع القرآن** ص ۱۵.

۸۸ - رک : مأخذ سابق ص ۳٤۳.

رمضانعلی شاکری

گزاره‌ای از قرآن‌های خطی و اسناد بازیافتهٔ کتابخانهٔ آستان قدس رضوی

هزاران ورق از قرآنهای خطی کهن و اسناد قدیمی مربوط به آستان قدس رضوی، که در یکی از غرفه های صحن آزادی به دست آمده، زمانی در اختیار کتابخانه مرکزی آستان قدس قرار گرفت، که کتابخانهٔ مرکزی در مراحل تحوّل و توسعه بود. وقتی صندوقهای چرمین و فرسوده و کیسه های سر به مُهر اوراق با حضور هیأتی گشوده گشت، فی الواقع گنجواره‌ای بود که به صورت اوراق زرّین ولی گردآلود، رنگ باخته، برخی سوخته و رطوبت دیده، در جامه تذهیب و ترصیع و زراندوزی می درخشید، از لحاظ تاریخ تحریر، کتابت برخی از قرآنها که بر پوست آهو و به خط کوفی تحریر یافته به سده های ٤ و ٥ و اسناد آستان قدس به قرون ١٠ و ١١ و بعضاً به قرنهای ١٣ و ١٤ هجری بر می گشت.

مراحل گردزدائی اوراق و انتقال آن با نظم و احتیاط به اتاقی مخصوص که تردد در آن شرایط ویژه‌ای را پیدا می کرد، آغاز شد مرحله دوم که هم اکنون در جریان است دسته بندی آن است. این مرحله که به مسؤولیت فردی زیر نظر کارشناسان کتابخانه انجام می گیرد از دشواریهائی است که رسم الخط های متفاوت و ناخوانا بودن برخی از مطالبِ اسناد، بعلت فرسودگی و آسیب دیدگی، تعدادی از آن بعلت سوختگی و نیز اصطلاحات مختلف در عنوان و متن اسناد مانند: حکم،

رقم، فرمان، بروات، حوالجات، پروانچه * منشآت، ترسلات، عرضحالها، وکالت نامه ها، اجاره خط و استجاره، قبوض رسید و غیره ایجاب می نماید که علاوه از کتب مرجع، از دانشمندان و صاحبنظران نیز یاری طلبند و در تنظیم اوراق ورقه ی قرآن از المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الکریم نیز استفاده کنند. اینگونه اوراق پس از تنظیم، جهت صحافی و تجلید به روش سنتی به کارگاه صحافی تحویل می گردد.

طبقه بندی اسناد

گروهی از اسناد، از ترکیبات ومشتقات آن که تا کنون بررسی شده است به عناوین زیر طبقه بندی گردیده است:

۱ - عرایض (اغلب به تولیت وقت نوشته شده است) ۱۲۸۹هـ.ق

۲ - صورت هزینه سوخت و روشنائی ۱۲۸۰هـ.ق

۳ - دستور پرداخت وجه به تحویلداران ۱۲۹۵هـ.ق

٤ - گزارشات تدفین در صحنین مبارکین

۵ - صورت هزینه کارخانه داری و مهمانسرا ۱۲۷۲هـ.ق

٦ - صورت هزینه تعمیرات اماکن متبرکه ۱۲۵۱هـ.ق

۷ - نامه ها ومراسلات اداری خطاب به نواب وضابطین آستان قدس ۱۳۰۰هـ.ق

۸ - گزارش جمع صورت هزینه ها ۱۲۷٦هـ.ق

۹ - اوراق متفرقه ۱۲۷۰هـ.ق

۱۰ - لیست حقوق خدام، مستمری بگیران و پرداخت حق النظاره ۱۲٤۷هـ.ق

۱۱ - صورت هزینه دارالشفاء مبارکه، صورت ادویه واغذیه ۱۰۸۱هـ.ق

۱۲ - صورت هزینه آسایشگاه محرابخان ۱۳۰۳هـ.ق

* حکم، فرمان شاهان.

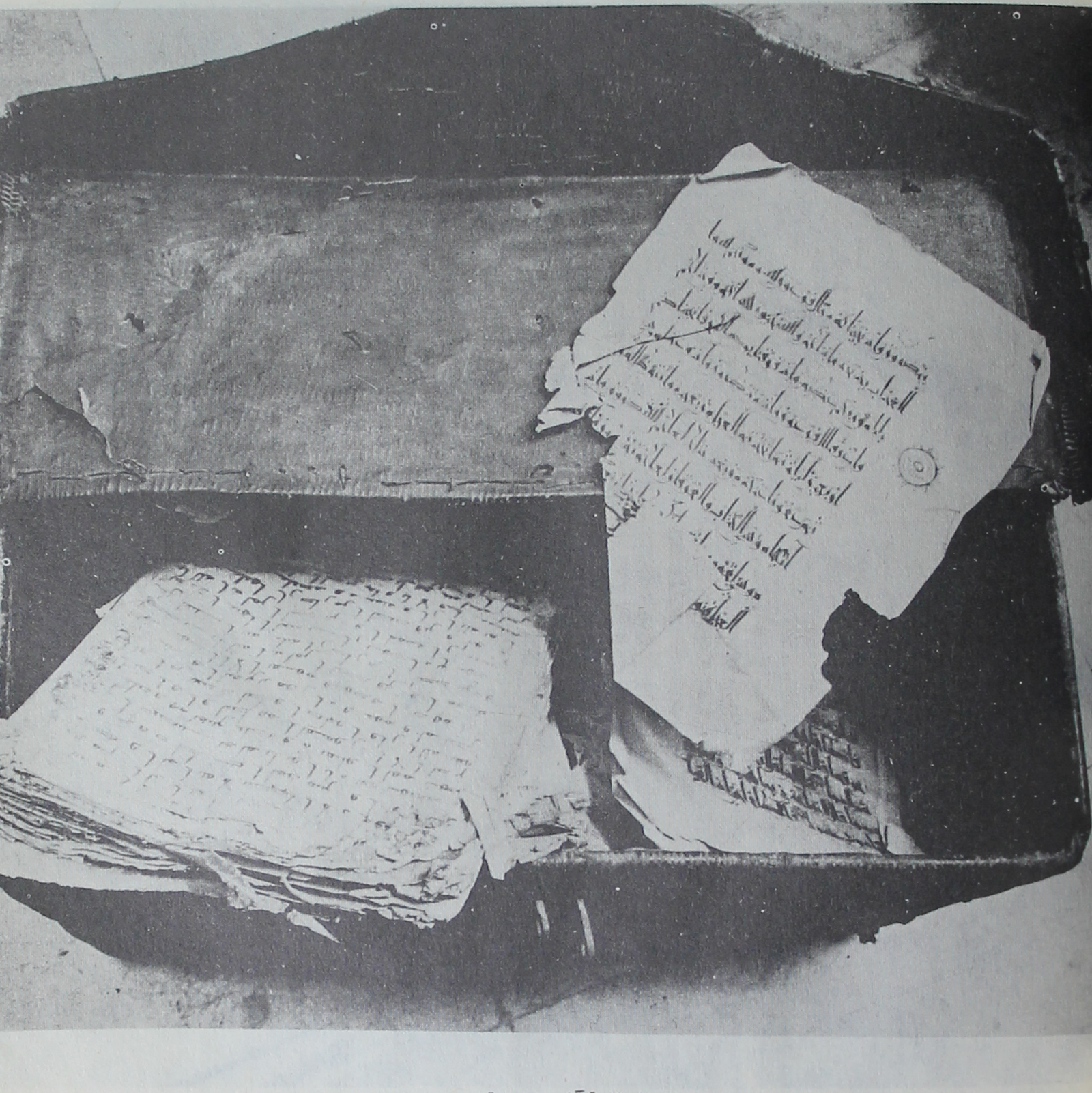
۱۳ - موقوفات آستان قدس	۱۲۹۰هـ.ق
۱۴ - برنامه کشیک خدام	۱۲۹۸هـ.ق
۱۵ - صورت شام و نهار خدام	۱۲۷۶هـ.ق
۱۶ - رسید تحویل وسایل کشیکها بهمدیگر (بیوتات)	۱۲۹۸هـ.ق
۱۷ - مکتبخانه مبارکه	۱۲۷۳هـ.ق
۱۸ - اسامی مؤتمنین آستان قدس	۱۲۸۰هـ.ق
۱۹ - بروات آستان قدس	۱۳۲۴هـ.ق
۲۰ - بروات خزانه داری	۱۳۲۴هـ.ق
۲۱ - مسجد جامع	۱۳۰۰هـ.ق
۲۲ - سقاخانه مبارکه	۱۳۰۱هـ.ق
۲۳ - رسیدهای تحویلدار کل	۱۲۴۸هـ.ق
۲۴ - مراسلات عربی	۱۳۰۷هـ.ق
۲۵ - تلگرافات	۱۳۳۰هـ.ق
۲۶ - اوراق مربوط به مسائل کشاورزی و املاک آستان قدس	۱۰۲۱هـ.ق
۲۷ - معاملات آستان قدس	۱۰۵۱هـ.ق
۲۸ - مالیات	۱۳۳۰هـ.ق
۲۹ - قبض ارباب حقوق آستان قدس	۱۳۳۴هـ.ق
۳۰ - سندی درباره شربت خانه آستان قدس رضوی	۱۰۲۲هـ.ق

اسناد به صورت دسته‌بندی در بخش آرشیو کتابخانه مرکزی آستان قدس رده‌بندی شده و آماده بررسی و نمایه‌سازی است اینک:

نمونه‌هائی از اوراق قرآن و اسناد و یکی از فرامین بازیافته آستان قدس را جهت ملاحظه خوانندگان گرامی ارائه می نمائیم.



بخش بررسی و دسته‌بندی اوراق و اسناد



اوراق قرآن در صندوق چرمین

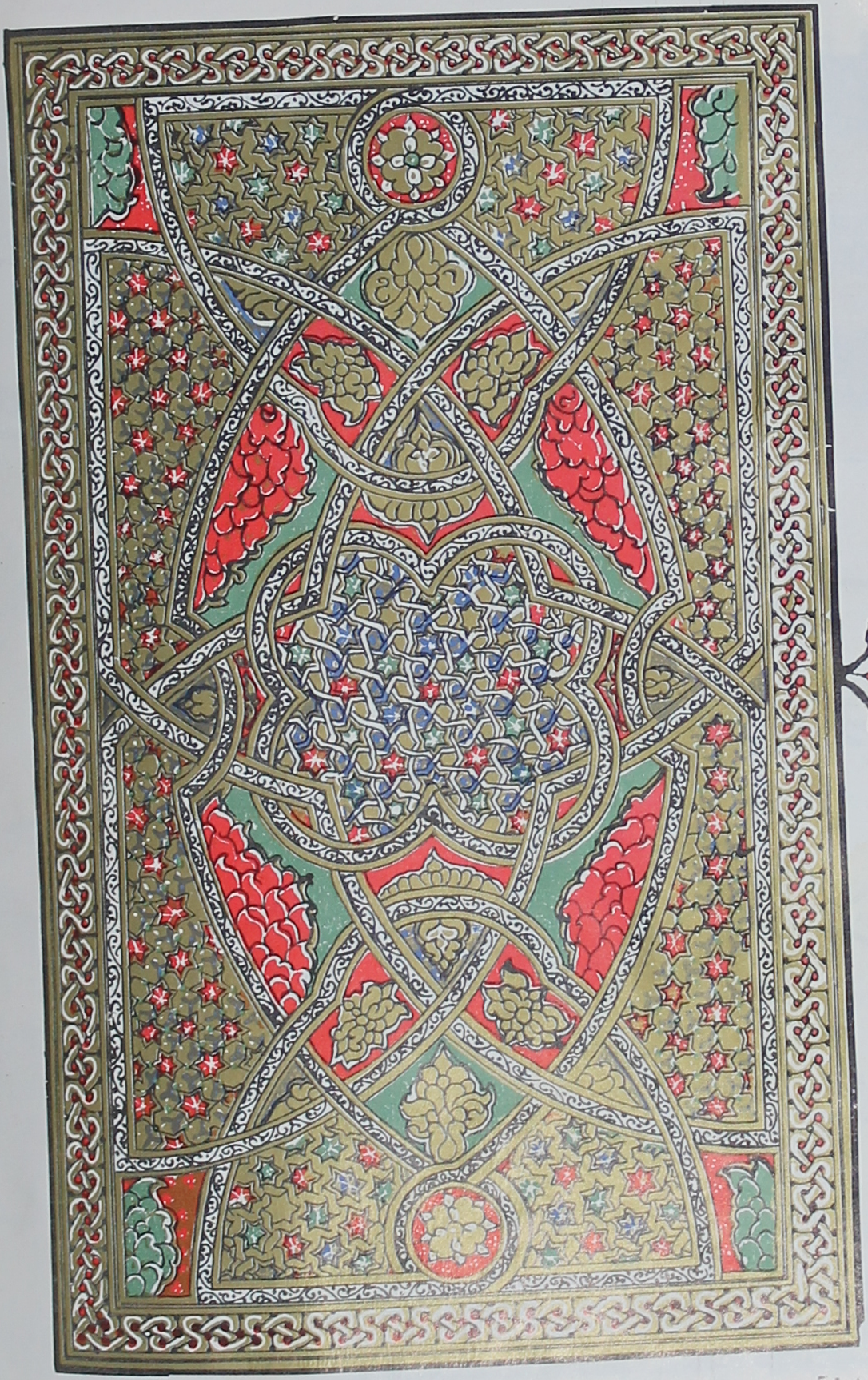


اوراقی از قرآن‌های بازیافته



إليه يردّ علم الساعة وما تخرج
من ثمرة من أكمامها وما تحمل من
أنثى ولا تضع إلا بعلمه ويوم يناديهم أين
شركاى قالوا آذنّاك ما منّا من شهيد
وضلّ عنهم ما كانوا يدعون من قبل

برگی از قرآن با سرلوح مذهّب مرصّع





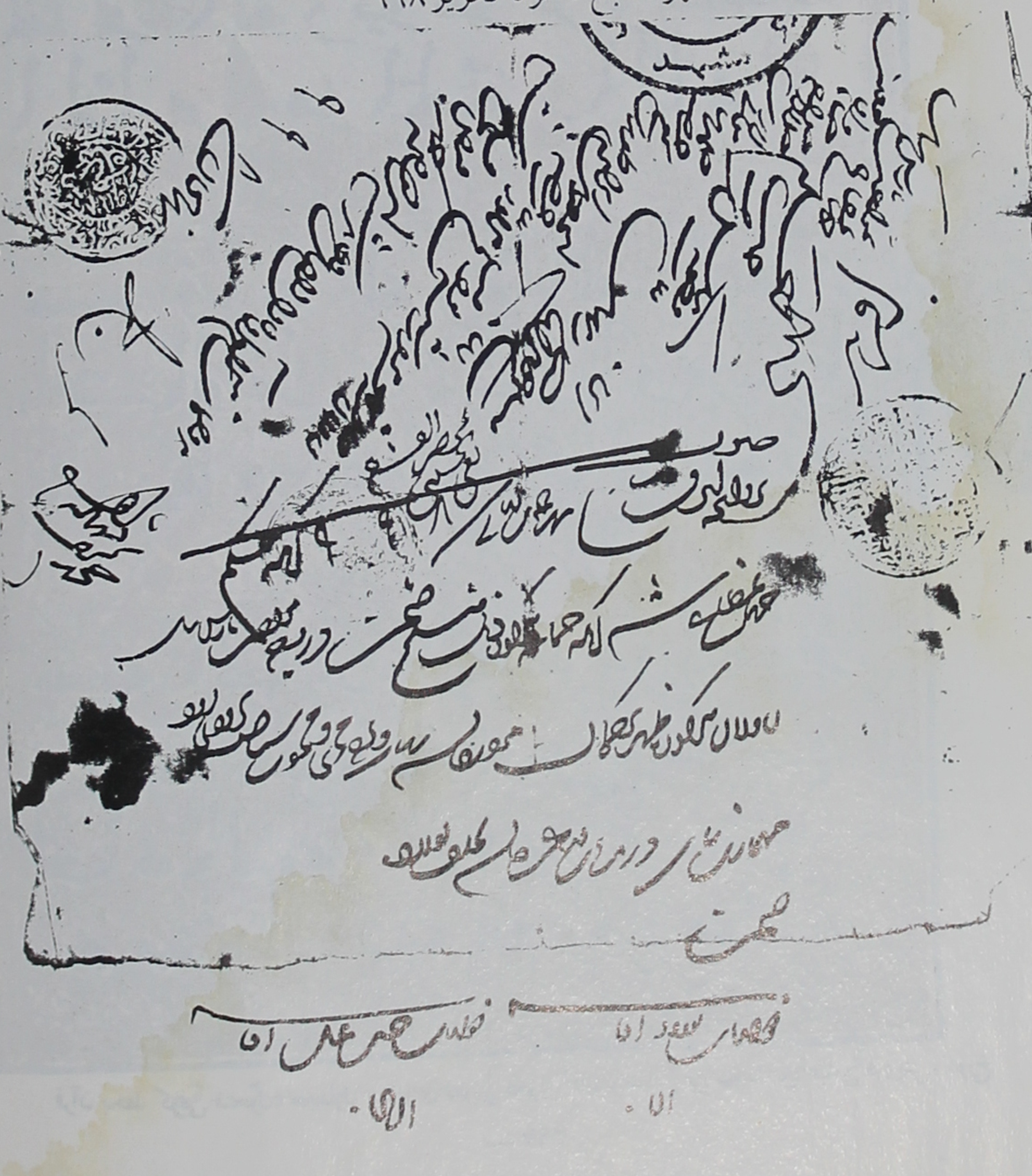
برگی از قرآن مورخ ۳۹۷ با حاشیه شمسه و گره‌بندی و قرینه‌سازی مذهب مرصّع

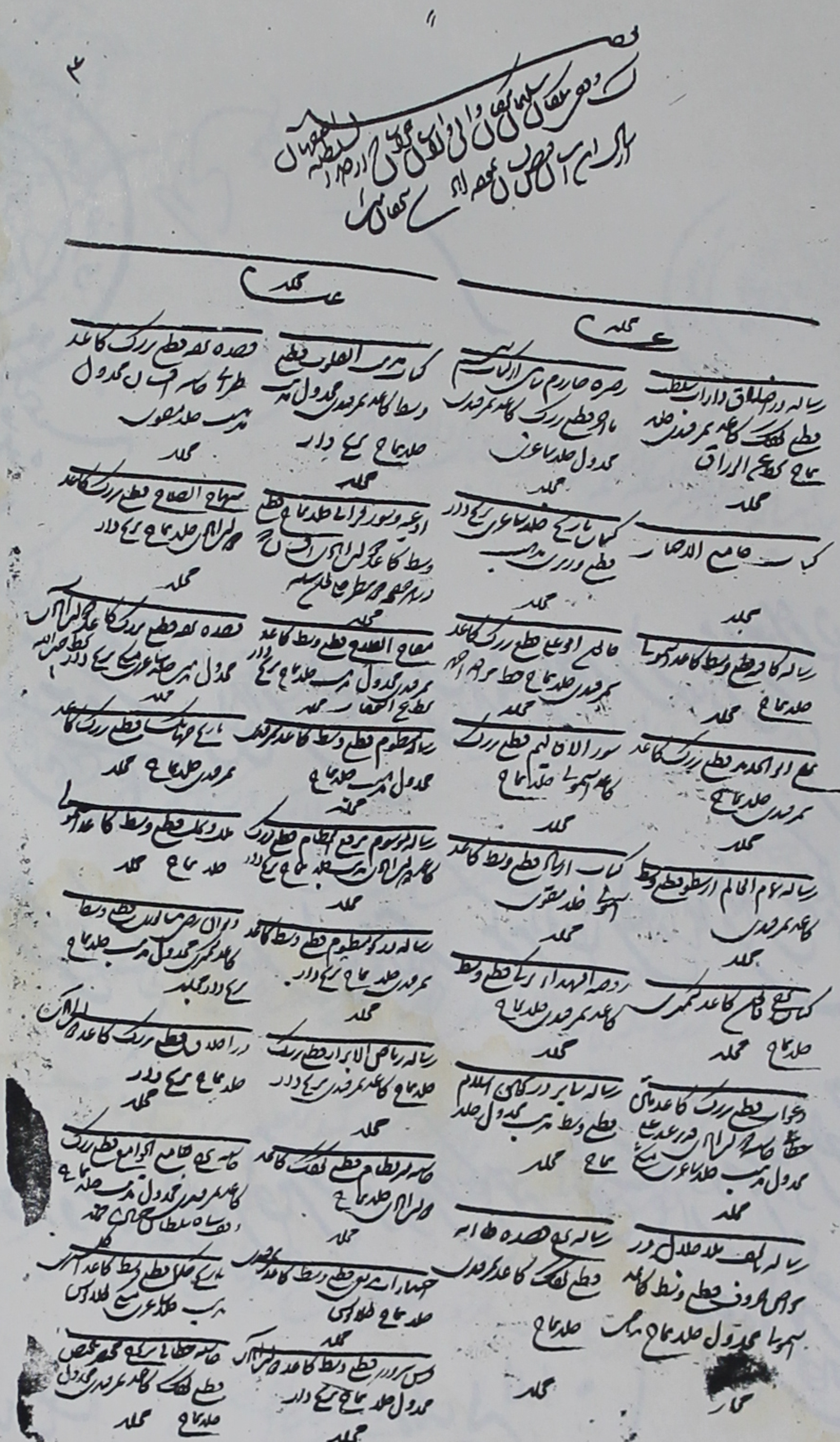


قرآن بخط کوفی متحوّل، مجدول و دارای نقوش تحریر کاتب عباس بن محمد بن عباس قزوینی، مورخ سنه ۳۹۷

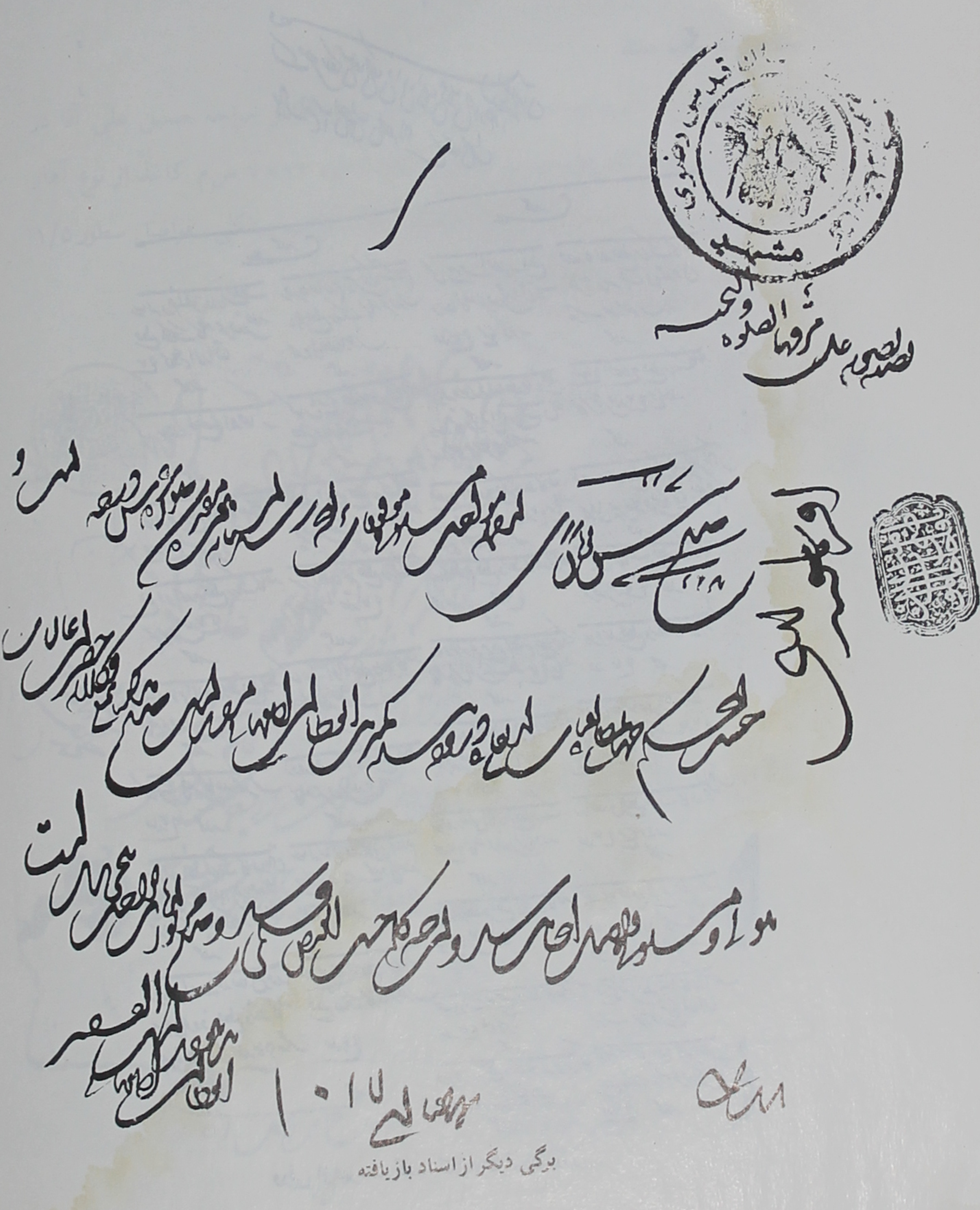
نگاهی به یک سند

عنوان سند «پروانچه» خطاب به خواجه نوروز آقا و خواجه حسین علی آقا در باره مواجب یساولان، مشخصات ظاهری سند اندازه ۱۲×۷ س م کاغذ از نوع آهار مهره نخودی رطوبت زده، خط تعلیق متوسط، رنگ مرکب مشکی، فواصل سطور ۱/۵ س م دارای حاشیه با سه مهر مسجع ناخوانا تحریر ۹۹۸

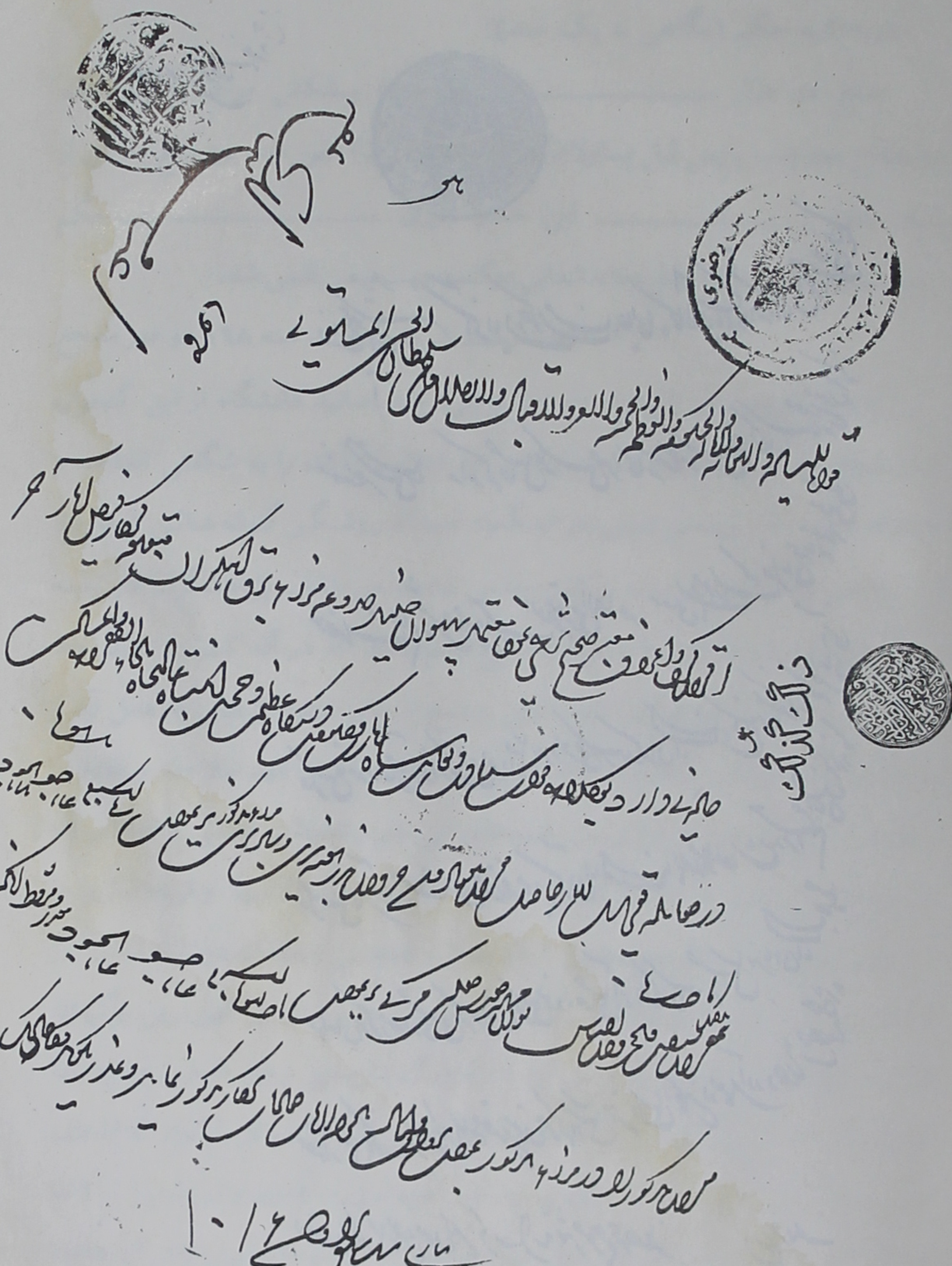




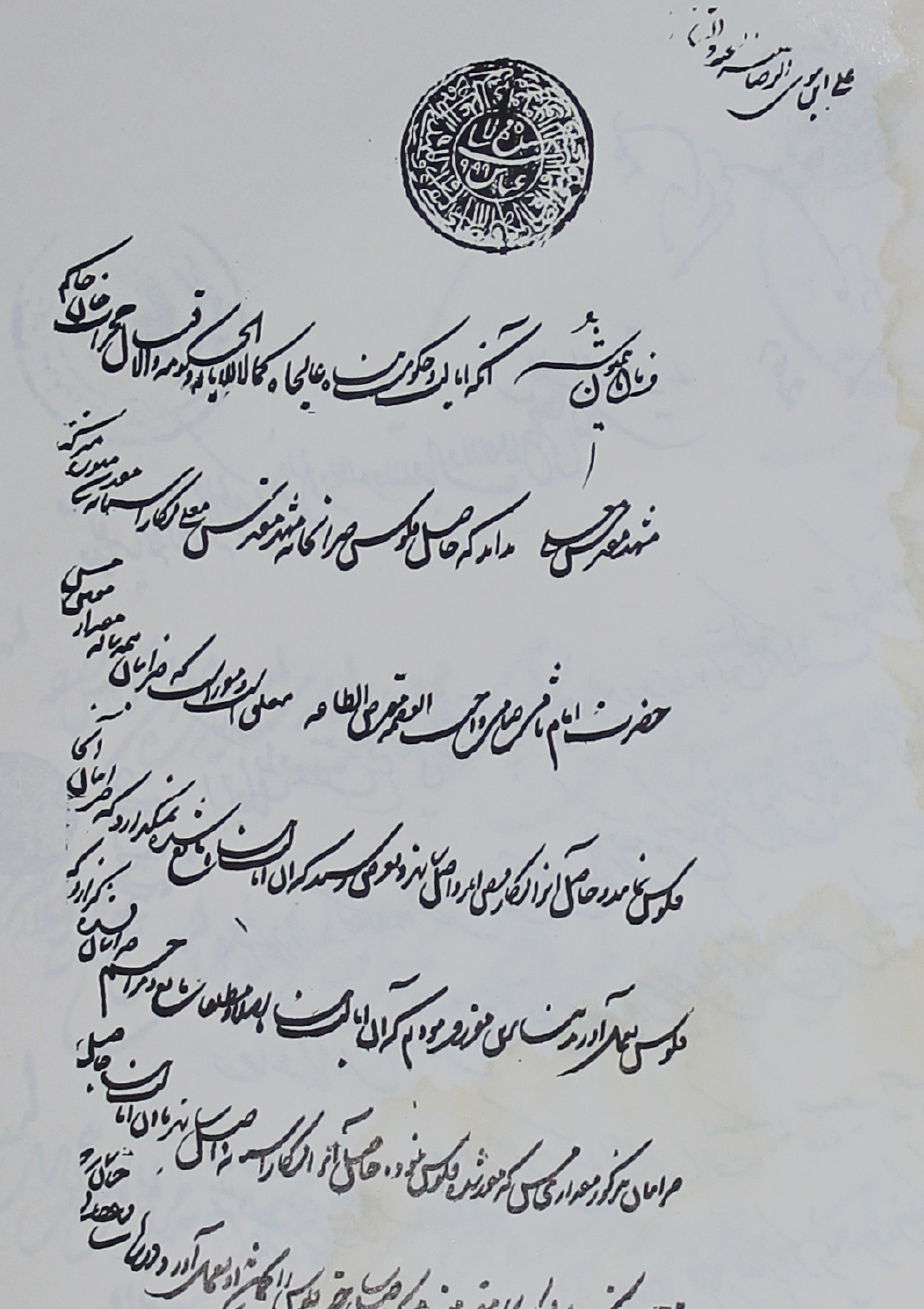
ورقی از فهرست کتب کتابخانهٔ آستانه مقدسه



برگی دیگر از اسناد بازیافته



برگی دیگر از اسناد (اقرارنامه)



نمونه‌ای از فرمان به مهر شاه عباس صفوی

در حاشیه حکم (نگاهی به یک سند):

مبلغ دو هزار .... از بابت قطعه پیشکش مرحمت آن حکم جهانمطاع بمواجب پارس ئیل یساولان خاصه شریفه (ظ) مقرر شده بود مبلغ مذکور از بابت جصه .... این حکم طوری ....حصه حکم ....آقایساول واصل وعایدشداین دوکلمه جهت قبض قلمی شد.

امضا محمد شریف .... سنه ۹۹۸ دو مهر مسجع

بازدید گروهی از کارشناسان خط و تنی چند اساتید دانشگاه از این گنجواره که محتوای آن از لحاظ قدمت و قیمت در حد اعلاست آنان را به شگفتی انداخته و اعتقاد دارند که بررسی فنی در اینگونه اسناد روشنگر گوشه هائی از تاریخ آستان قدس و تاریخ خراسان و شهر مقدس مشهد می باشد. پژوهشگران در زمینه بررسی قرآن از لحاظ قدمت و قرائت و نوع رسم الخط که در آن کیفیّت تحوّل خط روشن شود و مقایسه ای در باره خط کوفی و نسخ و سایر خطوط تزئینی به عمل آید و نیز هنرشناسان در فن تذهیب و گره‌بندیهای ساده و اصیل عهد سلاجقه و دوره پر شکوه و منسجم قرون ۹ و ۱۰ و سایر شیوه های این هنر و تحولات مکتبی و اعتلای آن از تذهیب و ترصیع و جدول کاریها و طلااندازیها و زرافشانیها و قرینه‌سازی و شمسه های هنرمندانه آن نمونه‌هایی ارائه شود و همچنین محققان در زبانشناسی از قرآنهای مترجم که دارای واژه های ناشناخته فارسی در پاره‌ای از کهن‌ترین برگردان قرآن‌ها دیده می شود، در راه فراهم آوردن فرهنگ تاریخی زبان فارسی و فرهنگ لغات قرآن اقدام نمایند. و نیز کاغذشناسان بمنظور آشنائی بیشتر با انواع کاغذهای قدیم و ملاحظه نمونه هائی از کاغذ پوست دل آهو وابری و آهاری و ابریشمی و کاغذ خانبالغ و ترمه‌ای و غیره و غیره می تواند منبع اصیل و عظیمی باشد که جامعه علمی امروز را به دوران با شکوه تمدن اسلامی پیوند دهد.

ازآنسوی، تحقیق در اسناد بر اساس انتخابِ مدارک و منابع اصیل، گروههای فراوانی را می طلبد، آنکه در تدوین تاریخ آستان‌قدس رضوی دنبال مدارک مستندی است و طالب آن است که از سده‌های دهم به بعد و عواملی که در روشن شدن تحوّلات آستانه او را راهنمائی نماید. و پژوهشگرانی که به آداب نگارش و اصطلاحات اجتماعی، اداری و وقایع تاریخی آن زمان و همچنین اعلام جغرافیائی و اماکن و بلاد ودیه‌های متروک که تحقیق آن تا کنون خالی از اشکال نبوده است، در تدوین و تألیف تاریخ خراسان و تاریخ مشهد و طوس، اعتماد و استناد به آن را ضرور می دانند و همچنین منشآت و ترسلات و اصطلاحاتی در اوزان و مقادیر و نقود رایج در قدیم موجود است و اگر سخنی از اعلام و مشاهیر دوران صفویه و افشاریه و قاجاریه، بویژه از متولیان عظام و نواب و ضابطین آستان‌قدس ذکری بمیان آمده است بر پایه اصالت می توانند از آن بهره‌ها جویند و در این عهد که حاکمیت جمهوری اسلامی ایران جامعه‌ی علمی و پژوهشی ما را از لحاظ تحقیق در علوم و هنر به خودکفائی می خواند، کتابخانه آستان‌قدس رضوی از جمله مراجعی است که با منابع غنی و سرشار خود همواره مورد استفاده دانشمندان و دانشجویان و اصحاب تحقیق بوده و هست. و با دستیابی به هزاران اوراق و اسناد بازیافته نیز می تواند فصلی دیگر از تحقیقات قرآنی و علوم هنری را بر روی پژوهشگران بگشاید.

میان قافله گفتیم تک سواری هست

گمان مدار که این خسته را قراری هست
کجا قرار به قلب پر اضطراری هست
چه سان به بستر چشمم گذار خواب افتد؟
کسی که در غم هجران، چون تو یاری هست
گرم سری که بسایم به خاک پایت نیست
دل شکسته و چشم سر شکباری هست
به دام عشق تو تنها نه من اسیرم و بس
کمند زلف تو را صید بی شماری هست
جز انتظار تو ای چشم عالمی به رهت
مگر ز عاشق دلخسته انتظاری هست؟
ز اشتیاق تو، تن برخزان ظلم نداد
اگر که زنده و بالنده شاخساری هست
صبا ز منتظرانش پیام شوق ببر
گرت به جانب آن منتظَر گذاری هست
به آن عزیز که جان جهان به قربانش
بگو سر طلب جان، اگر که داری هست

بگو به راه خطر پای عزم بنهادیم
بدان امید که ره را چراغداری هست
جواب آنکه ز دشواری سفر می گفت
میان قافله گفتیم تک سواری هست
ز دیده غایبی و ما مدام می بینیم
که با جماعتمان دست آشکاری هست
به باغ آرزوی ما خزانه نیابد راه
چو آگهیم که دِی را، ز پس بهاری هست
میان موج حوادث، به کام ورطهٔ غم
از آن خوشیم، که این بحر را کناری هست
چو روز و شب سر راه تو لاله می کاریم
به اینکه زود بیایی، امیدواری هست
تمام خلق شریکند در غمت «مهدی»
چرا که قصّه عشقت به هر دیاری هست

عباسعلی اسفریزی (مهدی)

کاظم مدیرشانه چی

بررسی مبانی حقوق اسلامی

هر قانونی مستند بدلیل یا ادلّه‌ای است که از مقبولیّت و احترام لازم نزد اتباع قانون برخوردار میباشد.

قوانین یا احکام اسلامی نیز مستند به منابعی است که برخی از منابع مزبور نزد تمام مسلمین و بعضی فقط نزد جمله‌ای از مذاهب یا فرقهٔ خاصّی (که پیروان آن مذهب‌اند) مورد احترام و قابل استناد است معمولاً اهل سنّت منابع حقوق و احکام اسلامی را بنام مصدرالتّشریع (که جمع آن مصادر است) بکار می برند. و شیعه بنام دلیل حکم (که جمع آن ادلّهٔ احکام یا ادلّهٔ فقه) نامیده می شود. و چون ادلّهٔ مزبور نزد شیعه طبق مشهور چهار است گاهی نیز بادلّه اربعه تعبیر می شود. مصدر اسم مکان از فعل (صَدَر) و به معنی راه برگشتن از نهر آب و رودخانه است. و از مشتقّات همین کلمه است ضرب المثل معروف (ماله صادر و لا وارد) یعنی ویرا دخل و خرجی نیست که معنی کنائی عِدم دسترسی به مال و منال است. ولی عرفاً مصدر به معنی مرجع استعمال می شود. بنابراین مراد از مصدر التّشریع مرجع و منبع حکم نزد مجتهد است. امّا استعمال دلیل در منابع احکام (که نزد شیعه معمولاً بر مستند حکم اطلاق می شود) بواسطهٔ ارائه و دلالت منابع مزبور از حکم واقعه است. گرچه بعضی دلیل را بر آنچه مفید علم باشد اطلاق کرده‌اند[1].

---

۱ ـ آمدی در الاحکام، ج ۱ ص ٦.

اجتهاد:

گفتیم ادلّهٔ احکام، مرجع و منبع حکم در نزد مجتهد است. این اختصاص از آنجاست که استخراج مسائل فقهی از مبانی و منابع شرعی، فرع بر قوهٔ اجتهاد و استنباط احکام شرعی است. اینک پس از توضیحی در معنی استنباط و اجتهاد، اجمالاً لزوم اجتهاد را برای بدست آوردن احکام بازگو می کنیم.

منظور از استنباط، دانستن و بکار بردن طریقهٔ استخراج مسائل فقهی از منابع و مبانی شرعی است که نزد اهل سنّت و بیشتر علمای امامیّه به اجتهاد تعبیر شده است. منتهی چون جمعی از فُقهای امامیّه (که فرقهٔ اخباریّون باشند) منابع احکام را منحصراً کتاب و سنّت (یعنی آیات مفسّره و احادیث وارده از اهل بیت رسالت (ع)) می دانند. و حتّی اجماع را که به اعتقاد امامیّه عمل به قول امام (ع) است از دائرهٔ کتاب و سنّت خارج نمی دانند، گوئی از استعمال اجتهاد استیحاش داشته و لذا استنباط را بکار می برند. ولی سایر فقها و قاطبهٔ اهل سنّت لفظ اجتهاد را در همان معنی استخراج احکام بکار می برند.

اصل استنباط در لغت بمعنی استخراج آب است که از مادّهٔ (نَبَطْ) گرفته شده. علمای لغت، نبط را به معنی اول آب چاه که ظاهر می شود نوشته اند و قوم نبط یا انباط را بمناسبت اینکه به آبیاری و استخراج آبهای زیرزمینی و حفر قنوات اشتغال داشته اند از همین مادّه مشتقّ دانسته اند. بهرحال منظور از استنباط همان اجتهاد در احکام شرعی است و استخراج مسائل فقهی از مبانی و منابع آن. منتهی منابع و مبانی احکام را اخباریان شیعه در دو مرجع کتاب و سنّت منحصر می دانند و مشهور فقهای امامیّه در ادلّهٔ اربعه (کتاب و سنّت و عقل و اجماع). و اهل سنّت مصادر احکام را علاوه بر کتاب و سنّت به ادلّهٔ دیگری که یاد خواهیم نمود تعمیم می دهند.

امّا اجتهاد در لغت به معنی بذل وسع و تحمّل جُهد یعنی مشقّت آمده است راغب فرماید: الاجتهاد اخذ النفس ببذل الطاقة و تحمل المشقة یقال جهدت رأیی و اجهدته اتعبته بالفکر). منتهیٰ چون شخص معمولاً در امور ساده و آسان متحمّل مشقّت نمی گردد کلمهٔ اجتهاد در اموری بکار می رود که زمینهٔ عمل دشوار باشد. در معالم الاصول آمده: یقال اجتهد فی حمل الثّقیل ولایقال فی الحقیر[۲].

تهانوی در کشّاف اصطلاحات الفنون فرماید: الاجتهاد فی اللّغة استفراغ الوسع فی تحصیل امر من الامور مستلزم للکلفة والمشقّة و لهذا یقال اجتهد فی حمل الحجر[۳].

معنی مصطلح اجتهاد نیز قریب به معنی لغوی آن است. در منهاج الوصول آمده است: الاجتهاد هو استفراغ الجهد فی درک الاحکام الشّرعیة. (یعنی اجتهاد، بکار گرفتن تمام توان و کوشش است در درک احکام شرعی).

پیدایش اجتهاد:

پیغمبر (ص) طیّ دوران رسالت وظایف و احکامی برای پیروان خویش آورد که قسمتی ضمن آیات قرآن آمده است و بخشی تحت عنوان حدیث (یعنی بیان قولی و عملی و امضائی آن حضرت) چه در زمینهٔ تفسیر و توضیح آیات قرآن و چه در تشریع احکام. و چون همهٔ صحابهٔ آن جناب هنگام نزول آیات و اطلاع بر شأن نزول، یا بیان رسول اکرم حضور نداشتند و ضمناً قسمتی از احکام بطور کلّی بیان گردیده بود، و انطباق آن بر مصادیق و موارد جزئیّه در توان همگان نبود، معمولاً خود آنحضرت مرجع

---

۲ - یعنی کلمهٔ (اجتَهَد) در موقعی بکار برده می شود که بار سنگینی را حمل کند، ولی در حمل بارِ کم و اندک، این کلمه گفته نمی شود.

۳ - یعنی اجتهاد در لغت بمعنی بکار بردن قدرت در تحصیل امری است که مستلزم دشواری باشد، و لذا کلمهٔ (اجتَهَد) را در مقام حمل سنگ سنگین بکار میُ برند.

مشکلات و جوابگوی مسائل مستحدثه بودند. و احیاناً بعضی را که بصیرت بیشتری در احکام شریعت داشتند، و برای جوابگوئی مسائل و تفریع فروع احکام دارای صلاحیّت فکری و علمی بودند برای این کار تعیین می فرمودند، چنانکه معاذ بن جبل را برای جواب گوئی مسائل شرعی مردم یمن، تعیین نمودند.

پس از درگذشت آنحضرت جز عدّهٔ معدودی که به وصایت و خلافت علی (ع) و نیابت آنجناب از حضرت نبوی معتقد بودند، و وی را چون نفس نفیس حضرت رسالت مرجع احکام و مقتدای انام می دانستند بقیّه به ناچار در مسائل وارده به اصحاب پیغمبر که در اطّلاع بر احکام شرعی شهرت داشتند مراجعه می نمودند.

مَبنای اطّلاع این عدّه نخست آیات قرآن بود که به خاطر سپرده و در حفظ داشتند. دیگر استماع احادیث پیغمبر چه از لسان آنحضرت و چه بواسطهٔ سماع از سایر اصحاب، منتهیٰ چون ممارست در بررسی احکام نموده بودند و ضمناً از نبوغ و فهم بیشتری برخوردار بودند، استخراج موارد جزئی از کلیّات، و استنباط احکام فرعیّه از عناوین عامّه که در دو منبع مزبور (قرآن و حدیث) وجود داشت، برای آنان مقدور بود. با این همه قسمتی از مسائل بواسطهٔ ابتناءِ بر جهاتی دیگر (که بعداً اشاره خواهیم کرد) بلاجواب می ماند.

نخست اینکه قسمتی از احکام اسلامی سیر تدریجی داشته و اطّلاع بر شأن نزول آیات قبلی و بعدی و نیز دانستن ناسخ و منسوخ آیات و احادیث برای پاسخ به احکام شرعی ضرورت داشت. برای مثال حرمت خمر را می توان بعنوان نمونهٔ این تدریج ذکر نمود.

چه نخست این آیه نازل شده است: یسألونک عن الخمر و المیسر. قل فیهما اثم کبیرٌ و منافع للنّاس واثمهما اکبر من نفعهما. که گرچه تلویحاً از استعمال خمر مذمّت شده است (زیرا چیزی که گناهش یا ضررش بیش از نفعش باشد بحکم عقل

روا نیست) ولی صراحت در حرمت ندارد. سپس با نزول این آیه: (یا ایّها الّذین آمنوا لا تقربوا الصّلوٰة و انتم سُکاریٰ حتّی تعلموا ما تقولون) ورود به نماز در حال مَستی، ممنوع اعلام گردید.

آن گاه این آیه با تأکیدات متعدّد شُرب خمر را در هر حال و بهر کیفیّت ممنوع ساخت: (یا ایّها الّذین آمنوا انّما الخمر والمیسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشّیطان فاجتنبوه لعلّکم تفلحون) که کلمهٔ انّما و تعبیر به رجس و سپس بیان اینکه ارتکاب آن، عمل شیطان است و بالاخره امر به اجتناب، تماماً تأکید و تثبیت حکم مزبور را می رساند. نیز بواسطهٔ همین جهت (یعنی بخشی از احکام اسلامی تدریجی بوده است) بعضی از احکام بواسطهٔ مصالحی برای مدّتی معیّن تشریع گردیده است، که با آمدن حکمِ دیگری که زمان و مکان اقتضاءِ می نمود و مردم برای پذیرش آن آمادگی یافته بودند حکمِ نخست نسخ می شد. (یعنی مدّت حکم قبلی منقضی می گردید و حکم دوّم جایگزین آن می شد). چون قبله که نخست بیت المقدس بود و سپس به جانب کعبه تحوّل یافت.

بنابراین اطّلاع از ناسخ و منسوخ آیات قرآن و احادیث نبوی[۴] نیز لازمهٔ اجتهاد و اطّلاع فقیه بشمار می رفت، که مجموع این اطّلاعات بانضمام شناسائی صحیح کلام عرب، جُز در عدّهٔ معدودی از صحابه وجود نداشت.

گسترش نِطاق کشورهای اسلامی و پذیرش دین اسلام از طرف جماعات غیر عرب که با لسان تشریع (یعنی قرآن و حدیث) آشنائی نداشتند و نیز از بین رفتن تدریجی فقها و حفّاظ صحابه موجب گردید که جمعین از تابعین به فرا گرفتن قرآن و حدیث که دو منبع اصلی احکام اسلامی محسوب می شوند همّت گمارند، و از صحابه خصوصیّات کتاب و سنّت را چون شأن نزول آیات و ناسخ و منسوخ و عام و

---

۴ ـ مانند حدیث: کنت نهیتکم عن زیارة القبور ألا فزوروها.

خاص و مطلقات و مقیّدات نصوص، و خصوصیات احکام را از اجمال و تفصیل هر یک پرسش کنند. و خود در استخراج احکام شرعیّه از منابع مزبور دقّت و امعان نظر نمایند. منتهیٰ چون پس از پیغمبر سرزمینهای اُمَمِ دیگر چون کشورهای ایران و روم و غیره به تصرّف مسلمین درآمد و بیشتر مردم این بلاد داخل دین اسلام شدند، بناچار مسلمین بامسائلی مواجه گردیدند که در عصر رسول اکرم سابقه نداشت مانند موضوع اراضی مفتوحه و مسائل متفرّع بر آن از خراج و مقاسمه و غیره. ولی به مقتضای تمامیّت و ابدیّت دین اسلام، پاسخ کلّیِ مسائل مزبور پی ریزی شده بود و در دو مصدر اصلی احکام یعنی کتاب و سنّت کلیّاتی وجود داشت که با بیان راسخینِ درعلم، بازگوی مسائل مستحدثه و تفریع فروع بر آن بود. زیرا چنانکه در قرآن است: و لکن رسول الله و خاتم النبیّین اسلام بعنوان شریعت جاوید و ابدی اعلام شده است. بدیهی است شریعتِ همگانی و همه زمانی می بایست از کلیّهٔ جهات و منجمله قانونگذاری کامل باشد. و تکامل اسلام در این جهت (قانونگذاری) قولی است که جملگی برآنند. منتهیٰ چون قسمتی از عبادات و معاملات نسبت به اُمَم و ازمنه فرق می کند، اسلام با طرح اصولِ کلّی، موضوعات متغیّره و حوادث واقعه را بی حکم نگزارده است.

به عقیدهٔ امامیّه بیان و تفسیر کلیّات مزبور، باستناد حدیث مورد اتّفاق فریقین (انّی تارک فیکم الثّقلین کتاب الله و عترتی ما ان تمسّکتم بهما لن تضلّوا ابداً)[٥] به اهل بیت رسالت موکول گردیده و چنانکه خواهیم دید قواعدی از ناحیهٔ ائمّهٔ شیعه که اهل بیت رسالت اند به ما رسیده است که جوابگوی کلیّهٔ مسائل مستحدثه و فروع

٥ - من دو چیز گرانقدر در میان شما می گذارم (کتاب خدا و عترت خویش) که تا بدانها مستمسک باشید، گمراه نخواهید شد. (رک به جزوهٔ حدیث ثقلین که به دستورآیت الله بروجردی توسط استاد دکتر حسینعلی محفوظ از مدارک فریقین تهیه شده است. و نیز به کتاب شریف عبقات الانوار (مجلد ثقلین) و کتاب الثقلان استاد مظفر و کتاب غایة المرام محدث بحرانی.

عملیّه می باشد. ولی به اعتقاد اهل سنّت، کتاب خدا و سنّت رسول اکرم به عنوان دو منبع اصلی احکام بدون تبیین اهل بیت، کفایت می کند و فروع ناشئه به اجتهاد و رأی مجتهدین و علمای امّت واگذار شده است. اهل سنّت بناچار نسبت به مسائل مستحدثه و آنچه را که ضمن کتاب و سنّت بوضوح بیان نشده است به قیاس و رأی متمسّک می شوند. یعنی حکم مشابه مسأله را در مورد آن مسأله جاری می نمایند. بعدها مجتهدین، منابع فرعی (تَبَعی) دیگری بدو منبع اصلی (کتاب و سنّت) و به قیاس اضافه نمودند که عبارت است از: استحسان- مصالح مرسله- سدّ ذرایع- استصحاب- اجماع- شرایع سالفه- عرف و غیره که ما دربارهٔ هریک سخن خواهیم گفت.

لزوم اجتهاد:

چنانکه اجمالاً بیان شد استفادهٔ احکام شرعی از کتاب و سنّت (که منبع و مدرک اصلی قوانین اسلامی و احکام شرعی است) بواسطهٔ اجمال بعضی آیات، و یا نزول تدریجی احکام، یا عموم و خصوص و اطلاق و تقیّد آیات و روایات و نیز بواسطهٔ نسخ بعضی احکام در شریعت، احتیاج به اطّلاع کافی در این زمینه ها دارد. باضافهٔ اطّلاع بر لغت و معانیِ عرفی الفاظی که در دو منبع نامبرده وجود دارد. و قهراً دانستن صرف و نحو و معانی و بیان نیز برای تکمیل فهم کلام عرب که قرآن و حدیث به آن وارد شده است، داخل در فهم لغوی و عرفیِ الفاظ می باشد، و لذا اطّلاع برآنها نیز ضروری است. و چون بیشتر احادیث رسول اکرم وائمّهٔ هُدیٰ همزمان آنان تدوین نشده است و توسّط راویانی به ما رسیده و به اصطلاح خبر واحد است، اطّلاع بر منابع روائی و آگهی از حال راویان، برای جرح وتعدیل روایات نیز حتمی است. بعلاوه دانستن شرایط استدلال که در منطق از آن به شرائط برهان تعبیر شده و نیز

اطّلاع بر مسائل اصولی و اتّخاذ مبنیٰ در مسائل اصولیِ مورد نزاع، برای اختیار طرفی را که طبق آن استدلال می کند، لابدّمنه است.

با توجّه به جهات مزبور بدیهی است استفادهٔ حکم از کتاب و سنّت نیز محتاج به اجتهاد است. بعلاوه که تمام احکام در دو مصدر مزبور بصراحت بیان نشده است. و لذا از دیرزمان فقهای فریقین مصادر دیگری را برای بازگوئی استفادهٔ احکام شرعی ارائه داده‌اند که چون مورد پذیرش همهٔ مذاهب نیست، می بایست نخست اصل هر یک را به کرسی حجیّت و مقبولیّت نشاند و سپس حدود و مشخّصات آنرا تعیین نمود. مثلاً پس از قبول استصحاب به عنوان منبع حکم، بحث نمود که استصحاب با وجود دلیل روائی حجّت است یا خیر؟ و یا استصحاب قهقرائی مقبول است یا خیر؟ و آیا لوازم عقلی مستصحب که از آن به اصل مثبت تعبیر می شود حجّت است یا نه؟ لذا همگان را استفادهٔ جمیع احکام از کتاب و سنّت و یا از سایر منابع میسور نیست، بنابراین لزوم اجتهاد نسبت به احکامی که به وضوح در قرآن و سنّت متواتر نیامده است بدیهی بنظر می رسد.

منتهیٰ پس از دوران مجتهدین بزرگی که در قرن دوّم و سوّم یعنی دورهٔ تکامل فقه اسلامی بوجود آمدند، نخست بواسطهٔ جلوگیری از سوءِ استفادهٔ کسانی که صلاحیّت علمی نداشتند از عنوان اجتهاد، و سپس به جهات سیاسی مثل انحصار رسمیّت فتویٰ و قضاوت در مذهب خاصّی[۶]، و یا عدم ترویج مذاهب فقهی دیگر و متارکهٔ آن از ناحیهٔ علمای بلاد اسلامی، عامّهٔ مردم به تقلید از معدودی مجتهدین اکتفاءِ کردند. منتهیٰ چون برای تشیید هریک از مذاهب فقهی (چون مذهب حنفی و شافعی و مالکی و حنبلی) دانشمندان آن قوم بناچار ادلّهٔ توجیه کنندهٔ استنباط امام

۶ - چنانکه قاضی ابویوسف شاگرد بزرگ ابوحنیفه بیش از سی سال در مقام قاضی القضاتی مرکز خلافت عباسی (بغداد) برقرار بود.

خود را بازگو و رأی دیگران تضعیف و تزییف می کردند، و نیز برای جواب مسائل مستحدثه که صریحاً مورد فتوای امام مذهب نبود، نوعی اجتهاد- که در تعبیر اهل سنّت اجتهاد در مذهب در مقابل اجتهاد مطلق نامیده می شود- پدید آمد که تا زمان مانیز بین مذاهب اربعۀ نامبرده ادامه دارد.

ولی نزد شیعه اجتهاد مطلق بمعنی استنباط احکام از ادلّۀ اصلی آن همچنان جاری و ساری است. و این خود از مزایای فقه امامیّه است که بیش از هزار سال دائماً به راه تکامل ادامه داده است. و حقاً از نظر استدلال و مداقّه در استنباطِ ازمنابع و ادلّۀ احکام به مقام والائی رسیده است که کمتر علمی چنین نُضج گرفته و بدون وقفه سیر صعودی کمال را پیموده.

و خوشبختانه اخیراً برادران اهل سنّت نیز متوجّه شده اند که اصولاً دلیلی برای تقلید از عدّۀ معدودی، گرچه آن عدّه در مقام والائی از فقاهت باشند نیست. چه کلیّۀ منابعی که در دسترس آنان بوده است، بگونۀ تکامل یافته در دست ابناءِ این زمان است. بعلاوه هریک از مذاهب دارای امتیازاتی است که در مذهب دیگری وجود ندارد. بنابراین اگر اختلاف مَبنائی در بین نباشد (چنانکه شیعه قیاس را قبول ندارد و لذا نمی تواند به حکمی که مستخرج از قیاس است عمل نماید) وجهی برای انحصار استفاده از مذهب خاصّی نیست.

لذا دانشمند فقید معاصر، شیخ شلتوت که ریاست علمی جامع ازهر را بعهده داشت، صریحاً بخشنامه ای صادر نمود که هریک از مذاهب می توانند در کلیّۀ مسائل یا قسمتی از آن، به مذهب دیگر و منجمله به مذهب امامیّه عمل نمایند.

منابع اجتهاد:

باری با توجّه به لزوم اجتهاد و استنباط احکام از منابع تشریع، - چنانکه اجمالاً

اشاره شد- جُز کتاب و سنّت که مورد اتّفاق فریقین است، ادلّه و مصادر دیگری نزد علمای مذاهب و فقهای اسلامی مورد استفاده است که بعضی مورد پذیرش همهٔ مذاهب و به اصطلاح متّفقٌ علیه است و قسمتی مختلفٌ فیه، و چنانکه گفتیم مشهور امامیّه ادلّهٔ احکام را منحصر بچهار می دانند (کتاب و سنّت و عقل و اجماع). و اهل سنّت با اختلاف مذاهب جُز کتاب و سنّت و اجماع مصادر دیگری نیز برای احکام قائلند که به اجمال عبارت است از: قیاس و استحسان و مصالح مرسله و سدّ ذرایع و استصحاب و عرف و قول صحابه و برائت اصلی. منتهیٰ کلیّهٔ این منابع مورد قبول همهٔ مذاهب نیست و احیاناً بعضی از منابع مزبور گرچه اسماً مورد اثبات یا نفی فریقی قرار گرفته ولی عملاً خلاف آن ثابت است. نیز بعضی از ادلّهٔ مزبور خود استقلالی در دلیلیّت ندارد بلکه از مصادیق دلیل دیگری است و مرجوع به آن. به ناچار در این مقال تا آنجا که مجال باشد ضمن توضیح اجمالی هریک از مصادر یاد شده و نقل مخالف و موافقِ حجیّت آن، بیان خواهیم داشت: که تا چه حدّ گفتهٔ مثبت و نافی در مقام عمل، صحیح است و مطابق با واقع.

۱ - کتاب یا قرآن مجید

منظور از کتاب آیاتی است که در قرآن دلالت بریکی از احکام شرعیّه دارد و حدود سیصد و پنجاه و بقولی نزدیک به پانصد آیه ● است که بعضی شامل چند حکم و پاره‌ای تکرار یا تأکید حکمی است که در آیهٔ دیگری بیان شده است.

در استفادهٔ از کتاب و استقلال ظواهر آیات برای تعیین احکام، مُعْظَمِ علمای فریقین اتّفاق نظر دارند. گرچه بعضی اخباریان شیعه ظواهر آیات را نیز بدون مراجعهٔ به احادیث و تثبیت دلالت آن از ناحیهٔ اهل بیت، حجّت نمی دانند. ولی حقّ آنست

● کنز العرفان تالیف فاضل مقداد سیوری.

که اگر مراد آنان فحص از مخصّص و مقیّد و ناسخ باشد، سخنی است صحیح. زیرا چنانکه در محلّ خود ثابت است، نسخ قرآن به سنّت رواست، و همچنین تقیید مطلقات به مقیّدات روائی و تخصیص عمومِ آیات به مفاد احادیث، جایز و معمول است.

بنابراین بدون مراجعه به روایات نمی توان بعمومی که از آیه ای مستفاد است عمل نمود[۷]. لذا از مکحول و زهری (از عالمان اهل سنّت) نیز نقل شده که: (السّنة تقضی علی الکتاب)[۸] و حماد بن زید می گفت: الکتاب احوج الی السّنة من السّنة الی الکتاب[۹].

و این قضیّه در عمل بعمومِ حدیث نیز ثابت است. زیرا بدون مراجعه به روایاتِ دیگر باب، و فحص از مخصّص در عمومات روائی نیز عمل به عامِ مستفاد از حدیث نیز روا نیست.

۲ ـ سنّت

دوّمین منبع استفادهٔ احکام نزد فریقین سنّت (یعنی قول و فعل و تقریر پیغمبر) است که از آن به حدیث تعبیر گردیده و چون بطریق نقل به ما رسیده است نیز بنام روایت نامیده می شود.

منتهیٰ شیعه علاوه بر روایات نبویّه که توسّط ثقات نقل شده: احادیث صادرهٔ از خاندان رسالت را نیز حجّت و مورد عمل می دانند. چه امامان شیعه تصریح نموده اند

---

۷ ـ مثلاً سورهٔ نساء، آیه ۱۱: یوصیکم الله فی اولادکم للذّکر مثل حظ الانثیین که به ظاهر عموم آن، شامل فرزندی که کافر است یا پدرش را کشته نیز می گردد. ولی در سنّت مفاد این آیه بغیر این دو تخصیص یافته زیرا قاتل ازمقتول ارث نمی برد و هکذا کافر از مسلمان.

۸ ـ ۹ ـ الفقیه والمتفقّه ج ۱ ص ۷۳.(یعنی سنّت پیغمبر حاکم بر کتاب خداست).(کتاب به سنّت بیشتر نیاز دارد تا سنّت به کتاب).

که آنچه ما می گوئیم قول رسول اکرم است. ولی اهل سنّت احادیث وارده از اهل بیت را که با سلسلهٔ سند به پیغمبر منتهی نشود حجّت ندانسته و آنرا چون فتوای سایر فُقها یا حداکثر در حکم حدیث مرسل می دانند. و می دانیم که در عمل به مرسلات نیز اختلاف نظر موجود است.

بعلاوه که ائمهٔ مذاهب اربعه (که اهل سنّت در فقه تابع آنانند) همزمان صادقین (حضرت باقر و حضرت صادق) که بیشتر احادیث فقهیّه از آن دو بزرگوار صادر شده است، می زیسته اند. و اطلاع آنان بر احادیث شیعه بجهاتی چون بُعد مکان، و عدم انتشار احادیث ائمهٔ شیعه بواسطهٔ تقیه، دشوار بوده است. و در نتیجه در فقه اهل سنّت، از احادیث واردهٔ ازائمّه جُز در موارد نادری که در مصادر روائی آنان آمده است استفاده نشده.

ولی اکنون که بین دانشمندان بصیر و غیر متعصّب اهل سنّت[۱۰] رسمیّت مذهب جعفری و نیز سخن ازجواز اجتهاد مطلق و فتح باب استنباط برای افراد ذی صلاحیّت، به میان آمده است نادیده گرفتن احادیث شیعه زیانی بزرگ به فقه اسلامی دارد. زیرا با توجه به سخن امام صادق که می فرمود آنچه را من می گویم، رسول خدا فرموده است، احادیثی که به آن حضرت می رسد در حکم مرسلات نبویّه است. و طبق نظر مشهور و مُعظم اهل سنّت (منجمله امام اعظم ابوحنیفه و مالک و بنقلی از ابن حنبل) عمل به حدیث مرسل، رواست[۱۱]. و ابوبکر رازی و سرخسی و

۱۰ - که از آنجمله شیخ ازهر، الامام الاعظم شلتوت بود که فتوای تاریخی خود در مورد جواز رجوع بمذهب شیعه امامیه در ۱۷ ربیع الاول ۱۳۷۸ هجری قمری صادر نمود. نیز حضرت استاد شیخ یس سویلم طه از بزرگان علمای ازهر ضمن مقاله مستدلی عموم تشریع اسلامی را که لازمهٔ آن جواز اجتهاد است درکتاب (الوحدة الاسلامیه) بیان فرموده همچنانکه استاد بزرگ شیخ مراغی رئیس المحکمة الشرعیّة العلیا در تعلیق مقاله (الاجتهاد فی الشریعة) از کتاب کشف الغطاء صریحاً برای کسی که واجد شرایط اجتهاد مطلق باشد اجتهاد را تجویز می فرماید. (رجوع فرمائید بمقالهٔ ایشان درکتاب الوحدة الاسلامیه ص ۲۹۱).

۱۱ - رجوع کنید به کتاب تدریب الرّاوی سیوطی ص ۱۲۳ و بعلم الحدیث تألیف اینجانب ضمن بحث از حدیث مرسل.

ابن حاجب و جمعی دیگر از علمای اصول، حدیث مرسلی را که تا قرن سوّم نقل شده و مرسِل آن ثقه و مورد اعتماد باشد لازم العمل می دانند[۱۲]. و غزالی مرسلات ثقات را بدون قید زمان حجّت می داند[۱۳] و خوشبختانه ائمّهٔ جرح و تعدیلِ راویان از اهل سنّت و نیز علمای رجال آنان حضرات ائمّهٔ شیعه را تعدیل و توثیق نموده اند[۱۴].

بنابراین وجهی برای نادیده گرفتن احادیث شیعه نیست. همچنانکه وجهی برای اعراض از احادیث صحیحهٔ اهل سنّت نمی باشد. چه با مراجعهٔ بحال مؤلّفین صحاح ششگانهٔ آنان و کوششی که در راه تنقیح و گزینش احادیث وارده (در احکام فرعیّه) نموده اند بضمیمهٔ خُبرویّت و تخصّصی که در علم الحدیث داشته اند و عدم تعصّبِ اکثر آنان نسبت به ثقات ناقلان حدیث، می توان وثوق و اعتماد به **احادیث فقهیّهٔ** وارده از طریق اهل سنّت داشت. چنانکه در کتب حدیث شیعه نیز روایاتی که مسنداً یا مرسلاً از طرق اهل سنّت نقل شده به کثرت مشاهده می شود. نیز طرق اجازهٔ فقها و محدّثین شیعه بمشایخ حدیث اهل سنّت و مخصوصاً بمؤلّفین صحاح ستّ، مثبت این مدّعیٰ است[۱۵].

۳ - دلیل عقلی

از دو اصل کتاب و سنّت (که به تعبیر بعضی، مصادر اصلی فقه است) اگر بگذریم بدلیل عقل می رسیم که شیعه آنرا دلیل چهارم فقه می دانند. و اهل سنّت نیز

---

۱۲ - رجوع کنید به کتاب (الحدیث المرسل فی الفقه الاسلامی از محمد حسن هیتو).

۱۳ - المنخول ص ۲۷۴.

۱۴ - رجوع فرمائید به میزان الاعتدال ذهبی، و لسان المیزان، و تقریب التّهذیب ابن حجر، ضمن نام محمد بن علی الباقر و جعفر بن محمد الصادق (ع).

۱۵ - رجوع کنید به اجازات بحارالانوار و برای نمونه به اجازهٔ شهید به ابن نجده. و اجازهٔ علامهٔ حلی به بنی زهره (اجازات بحار را، در مجلد آخر چاپ کمپانی و ضمن مجلدات: ۱۰۷ و ۱۰۸ و ۱۰۹ و ۱۱۰ چاپ جدید، می توانید ملاحظه فرمائید).

گاهی قیاس و استحسان را جزو مصادیق دلیل عقل شمرده‌اند. ولی چون بیشتر علمای اهل سنّت در مورد اثبات قیاس و استحسان، بعمل صحابه و حدیث رسول اکرم استشهاد کرده‌اند، شمردن قیاس از مصادیق دلیل عقل صحیح بنظر نمی رسد.

امّا شیعه گرچه در اصطلاح متأخّران، دلیل عقل را (بنحو ارسال مسلمات) از ادلّهٔ اربعهٔ فقه شیعه شمرده است ولی در کتب متقدّمان ذکری از آن نیست. چنانکه در کتب متداول اصول الفقه چون معالم و رسائل و کفایه مراد از دلیل عقلی بیان نشده است.

محقّق دلیل عقلی را دو قسم می داند: نخست آنچه راخطاب بر آن توقّف دارد چون لحن الخطاب (یعنی قرینهٔ عقلی بر حذف لفظ، مانند آیهٔ فاسئل القرية که مراد سؤال از اهل قریه است نه نفس قریه). و فحوی الخطاب (یعنی مفهوم موافق چون لا تقل لهما افٍ که بطریق اولیٰ، نهی از ضرب و شتم می نماید). و دلیل الخطاب (یعنی مفهوم مخالف، چون مفهوم شرط و وصف و غایت).

دوّم آنچه را دلیل عقل عهده‌دار است: چون حسن و قبح عقلی.

می دانیم که قسمت اوّل، از فروع مباحث الفاظ و داخل تحت عنوان حجیّت ظواهر است که مانند دلالت امر بر وجوب یا دلالت عام مخصّص در خصوص و غیره جزو اصول محاورات عرفی است. و اختصاص بادلّهٔ فقهیّه ندارد تا چه رسد باختصاص آنها به ادلّهٔ فقه مذهب شیعه.

آری قسمت دوّم که مستقلّات عقلیّه یعنی جهات حسن و قبح باشد، بانضمام **قاعدهٔ ملازمه** (کلّ ما حکم به العقل حکم به الشّرع) گرچه خود دلیل فقهی است **یعنی مثلاً** حرمت شرعی ظلم بهمین دلیل ثابت می شود، ولی می دانیم که جمعی از **اخباریان** مدرک احکام را منحصر به سماع از صادقین یعنی ائمّه می دانند و گویند: (انّ الاحکام لا تدرک بالعقول). لذا عقل را باین معنیٰ نمی توان یکی از منابع مسلّم و

مختصّهٔ فقه شیعه شمرد.

شهید در مقدّمهٔ ذکریٰ، مقدّمهٔ واجب و مسئلهٔ ضدّ (امر بشئ مستلزم نهی از ضد خاص است) واصالة الاباحة در منافع، واصالة الحرمة در مضرّات، و نیز استصحاب، و برائت اصلیّه، و قاعدهٔ اخذ به اقلّ هنگام تردّد بین اقلّ و اکثر، را (علاوه بر آنچه محقّق فرموده است) در شمار مصادیق دلیل عقلی می آورد.

استاد محمد رضا المظفّر پس از نقل سخن شهید چنین افادت می فرماید که: مراد از دلیل عقلی حکم عقلی نظری است (در مقابل عقل عملی)، به ملازمهٔ بین دو حکم شرعی یا بین حکم عقلی و شرعی. آنگاه موارد ذیل را از مصادیق آن می شمارد. ۱-حکم ملازمه در مسألهٔ اِجزاء، ۲-مقدّمهٔ واجب، ۳-استحالهٔ تکلیف بلا بیان (که مفاد قاعدهٔ برائت است)، ٤-تقدیم اهمّ در موارد تزاحم، ۵-مطابقهٔ حکم شرع با حکم عقل در امور پسندیده، که باضافهٔ مسألهٔ ضدّ، واصل اباحه، و اصل حرمت در اموال، و استصحاب، و اخذ به اقلّ (در دوران بین اقلّ و اکثر)، که شهید نام برده است، بالغ بر ده عنوان می گردد. حتّی می توان عناوین دیگری نیز به آن اضافه کرد. مثل لزوم برائت یقینی در مورد اشتغال یقینی (که مفاد اصالة الاشتغال است) و مانند تخییر در مورد متزاحمین و غیره.

از عناوین مزبور بعضی را در عداد مصادر تشریع در نزد اهل سنّت می بینیم چون استصحاب و برائت اصلیّه. و بعض دیگر گرچه در عناوین مصادر و ادلّهٔ شرعیّه نه در نزد شیعه و نه پیش اهل سنّت یاد نشده ولی بیشتر در کتب اصولیّه مورد بحث قرار گرفته و مورد قبول مشهور علمای فریقین است. بنابراین می بینیم دلیل عقل که اجمالاً جزو ادلّهٔ احکام شرعیّه نزد شیعه معروف است، نزد اهل سنّت نیز به همان اجمال جزو مصادر تشریع می باشد. و چنانکه اشاره شد حتّی بعضی قیاس را که از ارکان مصادر فقه اهل سنّت است از مصادیق ادلّهٔ عقلی شمرده اند.

٤ ـ اجماع

اجماع سوّمین دلیل از ادلّهٔ فقه است که شیعه و تمامی فرق اهل سنّت اجمالاً در سندیّت آن اتّفاق نظر دارند.

اجماع در اصطلاح عبارت است از اتّفاق علمای عصر بر حکم شرعی. و چنانکه اشاره شد اجماع نزد شیعه نیز به عنوان یکی از ادلّهٔ اربعه بشمار آمده. ولی می دانیم که اجماع اصلاً از مصادر اهل سنّت است. لذا شیخ انصاری در رسائل می فرماید: (الاجماع فی مصطلح الخاصّة بل العامّة الّذین هم الاصل له و هو الاصل لهم)●. بنابراین شیعه در واقع به تبع آنان اجماع را در شمار منابع فقه آورده است نه ابتداءً و استقلالاً.

حال ببینیم اهل سنّت دلیل حجیّت اجماع و مدرکیّت آنرا چه می دانند. و آیا شیعه با آنان اتّفاق نظر دارند یا خیر.

اهل سنّت باستناد روایت نبوی: (لایجتمع امّتی علی خلاف) اجماع را مصدر تشریع می دانند. منتهٰی مراد از اتّفاق امّت را اتّفاق اهل حلّ و عقد یعنی مراجع نافذ الحکم تفسیر می کنند. (هو اتّفاق اهل الحلّ والعقد من امّة محمّد)[١٦].

امامیّه که نفس اتّفاق را دلیل حکم شرعی نمی دانند، اجماع را چنین تعریف نموده اند که: هو اتّفاق خاصّ و هو اتّفاق من یعتبر قوله من الامّة[١٧]. و مرادشان از قول (من یعتبر من الامّة) رأی جماعتی است که کاشف از قول معصوم باشد. بنابه تفسیر مزبور مرجع احکامی که در فقه امامیّه مستند به اجماع است در واقع همان قول معصوم می باشد.

● یعنی اجماع در اصطلاح شیعه بلکه در اصطلاح عامه (یعنی اهل سنت) که در واقع اصل اجماع از آنان نشأت گرفته و آنان، از اجماع ...

١٦ ـ رسائل شیخ بنقل از تهذیب.

١٧ ـ معالم الاصول.

اجماع هم دو قسم است: اجماع محصّل و اجماع منقول. قسم اوّل اجماعی است که فقیه در نتیجهٔ استقراء و فحص از آراءِ فقهاء بدان دست یافته باشد. و قسم دوّم اجماعی است که فقط باستناد خبر فقیه دیگری ملاک و مستند حکم قرار دهد. و می دانیم که قسم اوّل که اجماع محصّل باشد، نوعاً[۱۸] (خاصّه در زمان ما که فقها در بلاد اسلامی کثیرانـد و منتشر) غیر ممکن است[۱۹]. و فقط اجماع منقول است که نزد بعضی فقهای امامیّه مورد استناد است.

آنهم در واقع برگشت بخبر واحد (یعنی سنّت) می نماید. چنانکه شیخ انصاری فرماید (ظاهر اکثر القائلین باعتباره بالخصوص، انّ الدّلیل علیه هوالدّلیل علی حجیّة خبر العادل. فهو عندهم کخبر صحیح عالی السّند. لانّ مدّعی الاجماع یحکی مدلوله و یرویه عن الامام بلاواسطة)*. بهر حال در فقه شیعه موارد کثیری وجود دارد که باجماع استناد شده است. یعنی دلیل حکم منحصراً اجماع است. و در واقع همین مورد است که مستند باجماع می باشد نه موارد دیگری که برای تکثیر و تعدید دلیل پس از استدلال به قرآن و حدیث باجماع هم استدلال شده است. زیرا می توان گفت دلیل اصلی مجمعین غیر از قرآن همان رأی معصوم است که از حدیث بدست آمده، و در مقابل اهل سنّت (که حدیث شیعه را حجّت نمی دانند ولی باجماع استدلال می کنند) اسماً باجماع نیز تمسّک جسته اند[۲۰].

---

۱۸ ـ جز در مورد اجماع دخولی که بقول صاحب کفایه برای اوحدی من النّاس فقط امکان دارد.

۱۹ ـ در معالم الاصول آمده: الحقّ امتناع الاطلاع عادتاً علی حصول الاجماع فی زماننا هذا و ماضا من غیر جهة النّقل. اذ لاسبیل الی العلم بقول الامام(ع).

* یعنی ظاهر اکثر کسانی که قائل باعتبار اجماع بعنوان دلیلی خاصی شده‌اند، دلیلشان همان دلیل بر حجیت خبر واحد است بنابر این اجماع نزد آنان مانند خبر صحیح قلیل الوسائط است زیرا کسی که ادعای اجماع میکند در واقع مدلول و مفاد آنرا از معصوم ع روایت مینماید.

۲۰ ـ قال المحقّق فی المعتبر: وامّا الاجماع فعندنا هو حجّة بانضمام المعصوم فلوخلی المأة من فقهائنا عن قوله لما کان حجّة و لوحصل فی الاثنین لکان حجّة لاباعتبار اتّفاقهما بل باعتبار قوله (نقل از معالم الاصول).

امّا قیاس

بنظر اینجانب مهمترین مسألهٔ مورد اختلاف بین شیعه و اهل سنّت تنها قیاس است. زیرا قیاس از ادلّه ای است که بضرس قاطع نزد شیعه مقبول نیست، و بقول صاحب معالم منع قیاس از ضروریات مذهب است. و بعکس تمام فقهای مذاهب اربعه بلکه خوارج و ظاهریه از اهل سنّت نیز به آن قائل اند. گرچه مواردی از مصادیق قیاس نیز مورد استناد بعض شیعه واقع شده است. و آن مصادیق تنقیح مناط است که در کتب اصول بدان اشاره شد و حتّی در فقه بدان تمسّک نموده اند. (رجوع کنید به قوانین الاصول میرزای قمی).

برای روشن شدن زمینهٔ بحث نخست باجمال، تعریف، قیاس و اقسام آنرا بازگو می کنیم تا ببینیم کدام قسم است که مخالفت شیعه در آن اجماعی است.

در تعریف قیاس گفته اند: قیاس فقهی [۲۱] عبارت است از اجرای حکم منصوص در مورد مشابه آن[۲۲] امّا قیاس دارای اقسامی است که گرچه تعریف مزبور شامل همه نمی شود. ولی بعضی اقسام آن توسّط عدّه‌ای از فقهای شیعه تأیید شده و عمل به آن را تجویز کرده اند.

اقسام قیاس بدین شرح است ۱ ـ قیاس مستنبط العلّه، ۲ـ قیاس منصوص العلّه، ۳ـ قیاس اولویّت (که بفحوی الخطاب معروف است)[۲۳].

از این اقسام فقط قسم اوّل مورد انکار شیعه است. چه قیاس اولویّت را (چون لا تقل لهما افّ که به اولویّت دلالت بر نهی از شتم و ضرب دارد.)[۲۴] همگان (چه

---

۲۱ ـ در مقابل قیاس منطقی.

۲۲ ـ القیاس هوالحاق امرلانصّ فیه ولااجماع، بآخر منصوص علی حکمه او مجمع علیه لاشتراکهما فی العلّة (مدخل الفقه الاسلامی استاد مذکور ص ۸۲. نیز به کتاب المستصفی غزالی، ج ۲.

۲۳ ـ و آن قیاسی است که علّت حکم در فرع قوی تر از اصل باشد.

۲۴ ـ که بدلالت التزامی دلالت دارد بر اینکه علّت حرمت اذیّت است و این علّت در شتم و ضرب اقویٰ و اشدّ است. پس ضرب ابوین بطریق اولیٰ بحکم این آیه حرام است.

شیعه و چه اهل سنّت) قبول دارند. زیرا استدلال به آن در واقع استدلال بمصادیق دلالت التزامیّه و از باب حجیّت ظواهر است. به این طریق که آنچه مُفاد عرفیِ سخن هر متکلّمی است، نزد عرف حجّت است، و می دانیم که متشرّعه نیز از عُرف است. و از این قاعده مستثنی نیست.

امّا **قیاس منصوص العلّه**، در واقع برگشت به حجیّت عام در مصادیق و اخذ بعموم می کند[۲۵]. چون روایت نبوی در مورد سؤر گربه که فرمود: (انّها لیست بنجس لانّها من الطوفین علیکم والطوافات). چه اینکه معنی تنصیصِ علّت آنستکه علّت، عنوان حکم است و چون **علّت عامّ** است حکم مورد از مصادیق همان عامّ مذکور است. و **می دانیم که حمل عام بر افراد** و مصادیق، جُزو ظواهری است که حجیّتِ آن، **مورد قبول فریقین است.**

امّا **قیاس مستنبط العلّه که گفتیم** شیعه آنرا در احکام شرعی روا نمی دارد، نیز بر سه قسم است. قیاس **جَلی و** خَفی و تنقیح مناط که از این سه قسم دو قسم نخست از نظر شیعه ممنوع اعلام شده است و امّا نسبت به تنقیح مناط، منع عمومی وجود ندارد. چه بعض فقهای شیعه نیز آنرا قبول دارند.

منظور از تنقیح مناط، استقراءِ علّت و ملاک حکم است عرفاً و تسریه و جریان آن در موارد مشابه (بهمان طریق که در منصوص العلّه جاری است) مانند استفادهٔ مناط و ملاکِ حکم مفطریّتِ مواقعه برای صائم و لزوم کفّاره چه در روزهٔ رمضان و چه در غیر آن از روایت نبوی که شخصی به آن حضرت عرضه می دارد: (هلکتُ یا رسول الله، قال ماصنعتَ؟ قال واقعتُ اهلی فی نهار رمضان. قال اعتق رقبة). با آنکه حکم مزبور، در روایت فقط نسبت به مواقعه در روز ماه رمضان صادر شده است ولی حکم وجوب کفّاره (یعنی آزاد ساختن بنده را) به تنقیح مناط نسبت به هر مسلمانی و

---

۲۵ ـ قوانین الاصول ـ گرچه سیّد مرتضی آنرا ممنوع شمرده.

در هر روزهٔ واجبی و بهر کیفیّتی که آمیزش صورت گیرد و با هر کس انجام شود چه همسر شخص باشد یا با دیگری، سرایت می دهیم. بدین کیفیّت که با سَبر و تقسیم، میدانیم ملاک کفّاره، حرمت روزه‌است نه خصوصیّت ماه رمضان یا آمیزش با زوجه و...

بهرحال چنانکه یاد کردیم تنقیح مناط را بعض علمای شیعه نیز جایز میدانند[۲۶]. باین دلیل که اختصاص مزبور که درنتیجهٔ استقراء و سبر و تقسیم بدست می آید، در واقع استفادهٔ عرفی از کلام است نه ملاک عقلی و تخریص و تخمین که در روایتِ قیاس (مانند: حکم الله لایقاس بالعقول) نهی شده گرچه محقّق قمی استدلال مزبور را مخدوش می داند[۲۷].

امّا استحسان:

در تعریف استحسان (که بیشتر به اجتهاد به رأی نزد اهل سنّت معروف است) گفته اند: استحسان عدول مجتهد از قیاس جلی به قیاس خفی است[۲۸]. یا به تعبیر امام سرخسی در مبسوط: الاستحسان ترک القیاس والاخذ بما هو اوفق للنّاس.

بهرحال منظور از استحسان (همچنانکه صاحب قوانین فرماید) عدول از حکم دلیل است به عادت و عرف بعنوان مصلحت اندیشی. مثلاً اگر کسی زمین زراعی خویش را وقف نماید حقوق ارتفاقی[۲۹] را نیز شامل است. چون استفادهٔ از زمین بدون حقوق مزبور ممکن نیست با اینکه از نظر قیاس، وقف به بیع شبیه است، زیرا در هر دو ملک از تصرّف مالک خارج می گردد، ولی میدانیم که در مذهب اهل سنّت

---

۲۶ - رک : معتبر محقّق. قوانین الاصول. مبانی استنباط حقوق اسلامی.

۲۷ - صاحب قوانین می فرماید: اقول ان ثبت انحصار العلّة من القاطع الخارجی کالاجماع فلا کلام فیه و لکنّه خارج عمّا نحن فیه و الّا فیرجع الکلام فی ذالک الی السبرو التقسیم و سیجئی انّه لایفید القطع و لایجوز الاعتماد علیه.

۲۸ - العدول من قیاس وضحت علته الی قیاّس خفیت علّته (مدخل الفقه الاسلامی ص ۸۳) نیز رجوع کنید به المستصفٰی غزالی.

۲۹ - چون راه آب و راهرو منزل و غیره.

حقوق ارتفاقی در بیع جُزو مبیع نیست. همچنین در تعیین و تقدیر متعه (یعنی بخششی که مرد نسبت به زنی که طلاق داده و مهریّه برایش تعیین نشده باید بپردازد) قول فقیه ملاک است یعنی تعیین آن نیز بنظر مجتهد موکول است. (گرچه در مذهب امامیّه، مقدار آن تعیین شده است).

برای استحسان بحدیث (ما رأه المسلمون حسناً فهوعندالله حسن) استشهاد شده است[۳۰].

باید دانست که استحسان نزد سه مذهب از مذاهب اهل سنّت (یعنی حنفیه و مالکیه و حنبلیه) حجّت و مصدر تشریع است ولی شافعیه و ظاهریه آنرا قبول ندارند زیرا چنانکه در تعریف استحسان گذشت استحسان مخالف قیاس جلی است. و آنان مخالفت قیاس را جایز نمیدانند.

امّا امامیّه چنانکه دیدیم قیاس را چه جَلی باشد و چه خَفی قبول ندارند. بنابراین استحسان را (که در واقع رجوع به قیاس خفی از قیاس جلی است) از این نظر که مخالف قیاس جلی است ممنوع نمی دانند. و با توجّه به اینکه استحسان در مواردی اجراء می شود که نصّی از کتاب و سنّت نداشته باشیم، نباید آنرا بطور مطلق مردود دانست. خاصّه اگر استحسان را چنانکه حنابله گفته‌اند بدانیم یعنی عدول از نظائر مسأله بواسطهٔ دلیل خاصّی که از کتاب و سنّت اخذ شده* یا چنانکه از مالکیّه نقل شده است که استحسان عمل کردن به قوی ترین دلیل است (هوالعمل با قوی‌الدّلیلین. موافقات شاطبی ص۲۰۷).

بنابراین معنی استحسان این نیست که مجتهد بدون دلیل و فقط به استناد ذوق

---

۳۰ ـ رجوع کنید به کشّاف اصطلاحات الفنون. نیز به آیاتی از قرآن استشهاد شده که بنظر اینجانب ارتباطی به مسأله ندارد مانند آیه: ماجعل علیکم فی الدین من حرج. یا آیه یرید الله بکم الیسر. و آیه الّذین یستمعون القول فیتّبعون احسنه.

* هوالعدول بحکم المسألة عن نظاهرها لدلیل خاصّ من کتاب او سنّة. (موافقات شاطبی ص ۲۰۵).

و سلیقهٔ شخصی خود چیزی را مستحسن دانسته و حکم نماید. خاصّه اینکه ضمن دلائلی که برای استحسان آورده‌اند بآیهٔ حرج (ما جعل علیکم فی الدّین من حرج *) و آیهٔ یسر (یرید الله بکم الیسر ولا یرید بکم العسر **) بر می خوریم که مفاد این آیات قاعده‌ای است که امامیّه از آن به قاعدهٔ حرج تعبیر نموده و مفاد آن تحکیم و ترجیح موارد حَرَجی است که از ادله لاحَرج استفاده می شود به‌عنوان حکم ثانوی بر ادلّهٔ اولیّه.

وحتّی امام (ع) به همین آیه حکم مسح بر روی مراره و زهرهٔ گوسفند را به سائل (که مراره را بر موضع مسح پای مجروح خویش قرار داده بود و نمیدانست چگونه در وضوءِ رفتار نماید) تعلیم فرمودند، و برای توضیح ز تعمیم حکم، به عنوان طرح قاعده‌ای کلّی بیان داشتند که (یعرف هذا و امثاله من کتاب الله: یریدالله بکم الیسر الخ) (رسائل شیخ انصاری). بنابراین می توان قسمتی از مصادیق و موارد استحسان را به قاعدهٔ حرج برگردانید چنانکه پاره‌ای از مسائل آنرا بفهم عرف در مقام تقدیم و ترجیح ادلّه می بایست ارجاع داد مانند تقدیم ظاهر بر اصل در آب و رطوبت صحن حمّام ها که با اینکه مورد از مصادیق اصل طهارت است (چه انسان به چشم خود آلودگی آنرا به نجاست ندیده است) ولی طبق نظر بعضی فقها می بایست حکم به نجاست آن نمود، زیرا ظاهراً و به نظر عرف، آب صحن حمام به نجاست آلوده است.

خاصّه که استحسان را دو نوع نموده‌اند، استحسان ضرورت و استحسان قیاس و می دانیم که استحسان ضرورت جُز قاعدهٔ حرج و اخذ به حکم ثانوی چیز دیگری نیست.

---

* سورهٔ حج، آیه ۷۸.

** سورهٔ بقره، آیه ۱۸۵.

مصالح مرسله:

این مصدر تشریع (که غزالی آنرا به استصلاح تعبیر نموده) عبارت است از مصالحی که دلیل خاصّی بر وجوب رعایت آن یا حرمتش نرسیده باشد و به اصطلاح مقیّد به قید الزام و یا نفی شارع قرار نگرفته و مرسل ورها از حکم باشد. و در نتیجه فقیه به رأی و سلیقهٔ خویش و با توجه به مصالح شرعیّه آنرا تصویب نماید.

مصالح شرعیّه را در پنج جهت محصور نموده اند. ۱ - حفظ دین ۲- حفظ نفس ۳- حفظ عقل ٤-حفظ نسل ٥-حفظ مال، که اصطلاحاً بمقاصدخمسه تعبیرمی شود[۳۱].

مصالح مرسله که مالکی ها مبتکر آنند، در واقع یکی از اقسام استحسان است. منتهیٰ با این خصوصیت که استحسان همیشه برخلاف قیاس یا دلیل دیگری است ولی استصلاح یا مصالح مرسله، مراعات مصلحت عمومی یا خصوصی است بدون اینکه به جنبهٔ برخلاف قیاس بودن آن توجّه شود.

مثال استصلاح: حکم به انحلال زوجیّت بین غائب مفقودالاثر و زوجهٔ او است در صورت تقاضای زوجه که طبق مذهب مالکیّه به لحاظ مصلحت زوجه چنین حکمی را فقیه صادر نماید. مثال دیگر: منع تصرّفات مالی شخص بدهکاری که بدهیش بیش از دارائیش باشد، به دلیل رعایت مصلحت طلبکاران.

خوشبختانه در مذهب شیعه بیشتر مواردی را که فقهای اهل سنّت مجبور به دستاویز استحسان و استصلاح شده اند به برکت احادیث ائمّهٔ اطهار بی پاسخ نمانده، چه به واسطهٔ روایات وارده در موارد مزبور و چه به اخبار کلّی و عامّی که خود قاعده‌ای چون قاعدهٔ عسر و حرج و یا اصل برائت و یا استصحاب[۳۲] را بوجود

---

۳۱ - رجوع کنید به قواعد شهید.

۳۲ - ماجعل علیکم فی الدّین من حرج، (مفاد قاعدهٔ حرج در استشهاد امام). النّاس فی سعة مالم یعلموا، (مفاد برائت). لا تنقض الیقین بالشّک، (مفاد استصحاب).

می آورد. و با توجّه به قواعد مزبور (که از احادیث معصومین اتّخاذ گردیده) مصادیق کثیری از موارد استحسان و استصلاح تحت عنوان حدیث و دلیل روائی (که به اتّفاق فریقین مصدر تشریع است) قرار می گیرد[۳۳].

دلیل عرف و عادت:

غزالی عرف را چنین تعریف کرده است: هو ما استقر فی النفوس و تلقته الطباع السلیمه بالقبول[۳۴] که مراد از دلیل عرف، عمل مداوم و مستمر مردم و عرف است بطوریکه عادت شده باشد. نه عرف لفظی که به عرف استعمالی مسمّی است. زیرا عرف استعمالی که از آن به حقیقت عرفیّه نیز تعبیر می شود آنست که لفظ در غیر معنی حقیقی چنان شایع شود که در عرف، همین معنی به ذهن مبادرت نماید. چون لفظ دابّه (که لغتاً مطلق جنبده است) در معنی چار پایان و لفظ فقیه (که در لغت بمعنی فهیم و مطلق دانا است) برای عالم به احکام دین.

فقهای شیعه عرف را در تعیین موضوعات، حجّت می دانند. باین معنی که در تفسیر موضوع احکام، و تعیین حدود و مشخّصات آن مانند جریان عادت درکیلی و وزنی بودن اجناس نسبت به بلاد، یا تعیین (مایدخل فی المبیع[۳۵]). ولی آنرا برای اثبات حکم تکلیفی دلیل و حجّت نمی دانند به عبارت دیگر عرف را از مصادر تشریع نمی شمارند. ولی فقهای عامّه مخصوصاً حنفیه عرف را در احکام حجّت می دانند. بلکه اگر دلیل عرف با قیاس (که نزد آنان از ادلّهٔ محکمه است) تعارض نماید. عرف را بر قیاس مقدم می دارند[۳۶]، مانند سکوت دوشیزه هنگام عقد ازدواج

۳۳ - گرچه قول ائمّه را چنانکه قبلاً تشریح گردید از لحاظ اهل سنّت در شمار احادیث مرسل بدانیم.

۳۴ - المستصفی به نقل ازمبانی استنباط ص ۱۸۹.

۳۵ - چون نردبان در فروش منزل و جک ماشین در فروش اتومبیل. و تشخیص فقر در مورد پرداخت زکاة و سایر وجوه بریّه چون خمس و ردّ مظالم.

که دلیل رضای وی شمرده می شود. یا صحّت بیع معاطات. یا مؤنهٔ کیل و وزن مبیع که به حُکم عرف محل می بایست بایع یا مشتری عهده دار باشد.

از تعریف عرف به (آنچه مورد قبول طبع سلیم است) می توان استنباط کرد که قسمتی از موارد دلیل عرف جُزءِ مستحبّات است. و خوشبختانه در مورد مستحبّات (که به سنن نیز تعبیر می شود[۳۷])، قاعدهٔ تسامح در ادلّهٔ سنن، که نزد شیعه و اهل سنّت جاری و معمول است، وجود دارد.

این قاعده که از روایات متعدّدی اخذ شده است[۳۸] در نظر جمعی از فقهای شیعه حتّی درمواردی که مستند روائی ندارد و فقط استناد به نقل فقیه باشد، جاری است.

به علاوه که عرف (البتّه عرف متشرّعه) از آن رو که به استصحاب قهقرائی (که نزد جمعی از اصولین معتبر است) به عصر معصوم می رسد. چنانچه ردع و منعی از ناحیهٔ معصوم نرسیده باشد، قهراً مورد امضاء و تصویب خواهد بود و مشمول تقریر معصوم است، که در شمار حدیث قرار می گیرد. زیرا حدیث چنانکه گفته اند عبارت است از: قول و فعل و تقریر معصوم.

بهرحال حکم عرف در صورتی حجّت است که به امضای معصوم یقیناً (چنانکه

۳۶ - رجوع کنید به: المدخل الفقهی العام تألیف مصطفی احمد الزرقاء ۱۴۷/۱ (بل انّه یترک القیاس اذا عارضه لانّ القیاس المخالف فی نتیجته للعرف الجاری، یؤدّی الی حرج، فیکون ترک القیاس والعمل بمقتضی العرف، هو من الاستحسان المقدّم علی القیاس.

۳۷ - گرچه سنن جمع سنّت (در مقابل فرائض جمع فریضه) در اصل اموری است که مستند به فعل یا قول معصوم باشد. ولی در فقه به مواردی از سنن برخورد می کنیم که مستند روائی ندارد.

۳۸ - این اخبار که بحدّ استفاضه رسیده است در رساله ای که شیخ انصاری در این باره نوشته، استقصاء گردیده. به آنجا و کتب اخبار مراجعه شود. رسالهٔ مزبور با رسالهٔ مشتق (حاج میرزا حسن آشتیانی شاگرد شیخ) در تهران چاپ سنگی شده است. ازجمله این احادیث خبری است که کلینی از حضرت باقر(ع) نقل نموده که فرمود: (من بلغه ثواب من الله علی عمل فعمل ذالک العمل التماس ذالک الثواب اوتیه و ان لم یکن الحدیث کما بلغه).

ثابت شود در زمان معصوم هم معمول بوده مانند عقد فضولی) یا ظنّاً (اگر استصحاب قهقرائی را حجّت بدانیم) رسیده باشد آنهم بعنوان کشف از قول معصوم نه بعنوان عرف نیز درموردی که حکم شارع بچیزی عرفاً ملازم با حکم دیگری باشد مانند حکم شارع به طهارت سرکه‌ای که از شراب منقلب گردیده که عرفاً ملازم با طهارت خمره‌ای است که در آن شراب به سرکه مبدّل شده است.

شرایع سالفه:

در شمار مصادر تشریع نزد اهل سنّت شرایع انبیاءِ پیشین و باصطلاح (شریعة مَن قبلنا) ذکر گردیده. در اصول سرخسی (۷۶/۲) در بارهٔ حجیّت شرایع سالفه به این آیه استدلال گردیده: اولئک الّذین هدی الله فبهداهم اقتده. چنانکه می توان به این آیات نیز استدلال نمود: انّ هذا لفی الصّحف الاولی صحف ابراهیم و موسیٰ (سورهٔ اعلی آیه ۱۸ و ۱۹). انّه لفی زبر الاولیّن (سوره شعراء آیهٔ ۱۹۶). یؤمنون بما انزل الیک و ما انزل من قبلک (سورهٔ نساء آیه ۱۶۲) و کتبنا علیهم فیها انّ النفس بالنفس والعین بالعین (سورهٔ مائده آیه ٤۵). زیرا اگر آنچه در صحف ابراهیم و موسیٰ یا در زبورهای پیغمبرهای پیشین است حجّت نمی بود، برای تأیید و تسجیل مضامین قرآن به عنوان شاهد آورده نمی شد. بنابراین می توان گفت آیات مزبور به دلالت التزامی احکام انبیاء پیشین را حجّت می شمارد.

ولی چنانچه استدلال مزبور را خالی از اشکال بدانیم، مصادیق شرایع سالفه جُز آنچه را قرآن و سنّت بازگو کرده نمی توان بطور قطع تعیین نمود. زیرا با توجّه به اینکه کتب انبیاء پیش از حضرت موسیٰ از بین رفته است و با علم به اینکه آنچه را به موسیٰ (ع) و پیغمبران بعد از وی نسبت داده‌اند، توراتِ نازل بر موسیٰ، یا کتب پیغمبران پیشین، نیست نمی توان احکامی را که در کتب منسوبه به انبیاءِ سلف

است، احکام الهی دانست. چنانکه آنچه را در تلمود آمده یا پیش یهود معمول است، با توجه به تحریفاتی که قرآن به احبار یهود نسبت می دهد نمی توان مورد اطمینان دانست. بعلاوه که قسمتی از احکام معمول بین یهود استنباطات شخصی احبار آن قوم است، که قهراً برای مجتهد مسلمان اجتهاد و نظریهٔ سایر مجتهدین اسلامی حجّت نیست تا چه رسد بقول علمای دیگر ادیان.

آری آنچه را در قرآن یا در سنّت نبوی از امم پیشین آورده است، به عنوان شرایع سالفه مورد قبول است. منتهٰی در اغلب آنها کتاب و سنّت، حکم شریعتِ قبلی را یا به عنوان امضاء، تثبیت و تسجیل نموده است، مانند حکم قصاص: و کتبنا علیهم فیها انّ النّفس بالنّفس که در قرآن (مائده، آیه ۴۵) و نیز در تورات (جزءِ احکام ده گانه) آمده و همچنین قسمتی را قرآن از احکام تورات، بالصّراحه نسخ نموده، چون احکام شاقّه که از امّت مرحومه برداشته شده به مدلول: ربّنا ولا تحمل علینا اصراً کما حملته علی الّذین من قبلنا. (بقره آیه ۲۸۶).

بنابراین حکمی که در شریعت ماضی ثابت باشد و اسلام نسبت به آن نفیاً و اثباتاً حکمی نداشته باشد برای ما معلوم نیست. و شاید به همین جهت است که در بیشتر کتب اصولیّهٔ اهل سنّت و شیعه به بحث در پیرامون این مصدر برخورد نمی کنیم.

والسّلام

حسن تقی زاده طوسی
عضو بنیاد پژوهشهای اسلامی

خلاصه‌ای از کتاب «مسلمانان چین»

کتاب «مسلمانان چین» اثر رافائل ایزرائیلی Raphael Israeli در سال ۱۹۸۰ توسط انتشارات Ambika به زبان انگلیسی منتشر شده است. نویسنده کتاب از محققینی است که نسبت به زبان و فرهنگ عرب و اسلام سنتی شناخت و معرفت دارد و با فرهنگ چین کاملاً آشنا شده است. وی شخصاً به مناطق مسلمان نشین چین سفر کرده و مسائل را از نزدیک مورد مطالعه قرار داده است. کتاب «مسلمانان چین» اکنون در گروه ترجمهٔ انگلیسی بنیاد پژوهشهای اسلامی در دست ترجمه است و برای آشنا ساختن خوانندگان با مطالب این کتاب قسمت‌هایی از مقدّمه آن نقل می‌شود:

وضع مطلوب برای پیروان دین اسلام این است که تحت لوای دولتی اسلامی زندگی کنند. اقلیتی ازمسلمانان که ازاین نعمت محرومند، درموردهویت خودبا مشکلات جدی روبرویند. این اقلیت‌های مسلمان از یک طرف از تعلق خویش به جامعهٔ اسلام (امت اسلامی) آگاهند و از طرف دیگر شیوهٔ زندگیشان (زیرا اسلام اساساً شیوهٔ زندگی است)آنان را نسبت به محیطی که در آن بسر می‌برند بیگانه می‌کند و سوءظن نظام و فرهنگ میزبان را بر می‌انگیزد، یا گهگاه سبب رودررویی آنان با فرهنگ میزبان می‌شود. سوءظن ترس می‌آفریند و مقابله دشمنی به بار می‌آورد.

این مشکل که برای اقلیت های مسلمان ساکن در دنیای غرب به اندازه کافی درد سر آفرین است، در چین شکل جدی تری به خود می‌گیرد. زیرا ناهمخوانی اسلام با تعالیم کنفوسیوس ملموس‌تر و عینی تر از تفاوتهای انتزاعی در اصول اسلام و مسیحیت است. مسیحیت و اسلام قرنها در حالت خصومت با یکدیگر بسر می برده‌اند، اما مسیحیان از معنی و مفهومی که آیات قرآن برای یک فرد مسلمان داشت، آگاه بودند. هر دو دین از خداوندی واحد صحبت می‌کردند و بحث و اختلاف فقط بر سر طریق برخورداری از الطاف او بود. در چین وضع کاملاً متفاوت بود. چینی ها از خداوند، پیامبر و قرآن هیچگونه شناختی نداشتند. علمای اسلامی چین برای تشریح مواضع اسلام و شناساندن آن به چینی ها ناچار بودند از اصطلاحات و استعارات خاص کنفوسیوسی استفاده کنند، آنهم به آن اندازه که چینی ها متمایل به شنیدن بودند. شکی نیست که اختلافات عقیدتی بین دو دین که با یکدیگر قرابت دارند. تنفر و انزجار متقابل بیشتری را موجب خواهد شد تا دو نظام عقیدتی که کاملاً از یکدیگر بیگانه اند. با این حال چینی ها تا حدودی به حیثیت و اعتبار مسلمانان آن سرزمین لطمه وارد ساختند و این از آن روی نبود که مسلمانان از لحاظ عقیدتی تهدیدی برای امپراطوری چین محسوب می‌شدند، بلکه علت این بود که چینی‌ها مسلمانان را از نظر اجتماعی افرادی متفاوت می‌دیدند، یعنی آنان را بی‌تمدن و حقیر می‌شمردند.

درست است که اصول و عقاید اسلام برکسب قدرت سیاسی تأکید دارد و همین امر می‌بایست موجب آن می‌شد که چینی ها به اسلام همچون عاملی برای براندازی نظام سیاسی شان بنگرند، با این همه هیچگونه مدرکی که حاکی از آگاهی چینی ها به این «تهدید» باشد، در دست نیست. بهرحال مسلمانان در هیچ شرایطی هرگز به فکر براندازی حکومت چین نبوده‌اند. آنان خواستهای سیاسی‌شان را

به جای آنکه با حرکات انقلابی ابراز کنند، به شکل حرکات تجزیه‌طلبانه آشکار می‌کردند.

یکی از نمونه‌های بارز این مبارزات استقرار حکومت مسلمانان در یونان Yunnan بود که در سال ۱۸۵۶ میلادی بدست توون هسیو Tuwen-hsiu بنیان گذارده شد. این حکومت حدود ۱۶ سال ادامه یافت. تأسیس این حکومت در واقع کوشش مسلمانان چین برای ابراز هویت دینی و فرهنگی‌شان از طریق رهاسازی خود از قید ستم‌های روانی و گاه جسمانی دستگاه حکومتی این کشور بود.

رابطهٔ میان اکثریت چینی‌ها و اقلیت مسلمان ساکن در آن کشور باید با توجه به تأثیرات متقابل این دو گروه بریکدیگر مورد مطالعه قرار گیرد. این نکته را نیز نباید از نظر دور داشت که هریک از این دو گروه هراسها، سوءظن‌ها و رفتارهای قالبی و شیوهٔ زندگی مخصوص به خود داشته‌اند. مسلمانان چین با پیروی از قوانین و احکام دین خود، با نمازگزاردن در مساجد جداگانه، تمسّک به تقویم اسلامی و زیستن در محدودهٔ جوامع منسجم و همبستهٔ خود، در واقع خودرااز چینی‌ها جدا می‌انگاشتند و در همین حال از برتری خود نسبت به چینی‌ها اطمینان داشتند و به تمایز خویش مباهات می‌کردند. از سوی دیگر چینی‌ها نیز که نسبت به نیاز فرهنگی و مذهبی که زیربنای این انزوای خود خواسته بود، شناختی نداشتند، کاری جز تحقیر و تمسخر جامعهٔ مسلمان انجام نمی‌دادند. تمسخر آنها از آن جهت بود که می‌دیدند این مسلمانان در مرکز فرهنگ و تمدن زندگی می‌کنند ولی هیچگونه اشتیاقی به برخورداری از مزایای آن ندارند. برای مثال مسلمانان «نیاپرستی» را که محور فرهنگ و سنن چینی‌ها محسوب می‌شد، مراعات نمی‌کردند. پس چه زمینهٔ مشترکی برای همزیستی و تفاهم فرهنگی میان این دو گروه می‌توانست وجود داشته باشد؟

رویارویی این دو فرهنگ پربار و کاملاً متکی به خود یعنی فرهنگ اسلامی به

عنوان فرهنگ اقلیت و فرهنگ چین به عنوان فرهنگ اکثریت و مشکلات حاصل از آن، از تأثیر متقابل دو فرهنگ بر یکدیگر تا برخورد و مقابلهٔ آنها را می‌توان در چهارچوب یک دگرگونی فرهنگی که از سه دورهٔ خاص تشکیل شده، مورد تجزیه و تحلیل قرار داد.

دورهٔ اول در واقع دوره‌ای است که طی آن شرایط «طبیعی» حکمفرماست، به عبارت دیگر در این دوره دو فرهنگ در شرایطی مسالمت‌آمیز به همزیستی با یکدیگر ادامه می‌دادند و در عین حال هریک به برتری خود اطمینان داشت، با این همه طرفین از برخورد مستقیم با یکدیگر اجتناب می‌کردند. مسلمانان چین از یک طرف براثر نشر و نفوذ مداوم ویژگیهای فرهنگ چین به درون جامعهٔ اسلامی و از طرف دیگر به لحاظ ماهیت دین خود که اجازهٔ پذیرش هیچ عنصر فرهنگی را نمی‌داد، در معرض فشار دو عامل متضاد قرار گرفته بودند: یک عامل آنان را به جذب و پذیرش فرهنگ چین وا می‌داشت و عامل دیگر آنان را به نگهداری فرهنگ و هویت خویش فرا می‌خواند. تا زمانی که میان این دو عامل نوعی موازنه برقرار بود، جامعهٔ مسلمان چین به سادگی می‌توانست این فشار مزمن و ریشه‌دار را در سطحی قابل تحمل نگه دارد.

در برخورد و تماس فرهنگ های مختلف با یکدیگر، قاعدهٔ کلی این است که فرهنگ میهمان مظاهر مادی را زودتر از مظاهر و ویژگیهای معنوی جذب می‌کند. برای مثال ابزار و ادوات و جامه و لباس زودتر از عقاید مذهبی و رسوم اجتماعی پذیرفته می شود. مسلمانان چین در نتیجهٔ فشارهایی که به منظور جذب و پذیرش فرهنگ چین بر آنها اعمال می شد، بیشتر مظاهر مادی فرهنگ میزبان را می پذیرفتند و از پذیرش اصول عقیدتی و روانی چینی ها سرباز می زدند. مثلاً نمای بیرونی مساجد آنان اقتباسی از معابد چینی بود و نوع لباس، سخن گفتن و حالات

رفتاری شان نیز شبیه چینی ها بود. اما تا آنجا که خط کلی اسلام مطرح بود، بنظر می رسید که اصول عقیدتی مسلمانان دست نخورده باقی مانده است. علما و رهبران اسلامی هم اگر در زمینهٔ شناساندن اسلام به عنوان دینی نزدیک به تعلیمات کنفوسیوس کوششی از خود نشان می دادند، بیشتر جنبهٔ تدافعی داشته و هدف آن پیش از آنکه بیان صریح اعتقادات باشد، کاستن فشارهای خارجی از طریق پر کردن خلأ فکری و معنوی موجود بین مسلمانان و چینی ها بود. در این مرحله مسلمانان ظاهراً رفتاری همانند چینی ها داشتند. به زبان چینی تکلّم می‌کردند، یکدیگر را با نامهای چینی صدا می زدند و لباس چینی بر تن می‌کردند اما در محافل خصوصی رفتارشان چون رفتار مسلمانان بود، برای ادای فریضهٔ نماز لباس مخصوص می پوشیدند به شیوهٔ اعراب با یکدیگر سلام و احوال پرسی می‌کردند و یکدیگر را با نامهای عربی می خواندند،به زیارت مکهٔ معظمه می رفتند و همبستگی اجتماعی شان را در حد اعلا حفظ می‌کردند. کوتاه سخن این که رفتار آنان انعطاف پذیر بود یعنی در بیرون به عنوان فردی چینی یک نوع رفتار داشتند و در خلوت به عنوان مسلمان رفتاری دیگر پیش می‌گرفتند.

دورهٔ دوم مرحله ای است که در آن افزایش فشار از جانب فرهنگ میزبان سبب تشدید فشار از درون فرهنگ میهمان شد. این موضوع بیشتر در مناطقی جریان داشت که در آنجا بیشترین تعداد گروههای اقلیت ساکن بودند. در این مناطق تبعیض، و آزار گروههای اقلیت شدیدتر بود زیرا این گروهها تهدید عمده‌ای برای وضع سیاسی، اقتصادی و اجتماعی اکثریت بشمار می رفتند. تعصبات کور و تبعیض هایی که از هر دو طرف دیده می شد باعث شد که هم اکثریت و هم اقلیت نسبت به ویژگیهای اختصاصی و مشخص گروه اقلیت، هوشیاری و حساسیت زیادی نشان دهند و این عمل خود پیدایش نوعی تعصّب و سوءظن و خصومت در هر دو طرف را به دنبال

داشت. واکنش هایی که یک گروه اقلیت در چنین موقعیتی می تواند از خود بروز دهد بدین قرار است: خودداری از تماس، پذیرش وضع موجود یا اتّخاذ موضعی تهاجمی. مورد اول یعنی خودداری از تماس نمی توانست همواره اعمال شود، زیرا مسلمانان با چینی ها وابستگی متقابل داشتند و وابستگی آنان به نظام سیاسی و اداری کشور غیر قابل اجتناب بود. نوع دوم واکنش یعنی پذیرش وضع موجود طی دورهٔ اوّل شایع بود و نمونهٔ آن فرهنگ پذیری مادی و انطباق و همسازی برونی مسلمانان با ویژگیهای فرهنگ میزبان است. امّا زمانی که فشار ناشی از تبعیضات به حدی غیر قابل تحمل می رسید، موازنهٔ فشارهای داخلی و خارجی بهم می خورد و اقلیت به واکنش نوع سوّم یعنی تهاجم و شورش روی می آورد.

در این دوره که نشان ویژه‌اش پیدایش تعارض و دشمنی بین فرهنگ میزبان و فرهنگ میهمان بود، نوعی قطب بندی شدید عقیدتی رشد کرد. واضح است که مسلمانان چین در این مرحله به اصول تصوف اسلامی و نوعی تسلیم و رضا در برابر قضا و قدر روی آوردند. شورش مسلمانان در این دوره نیز صرفاً زایيدهٔ خشم و یا نیاز مطلق برای حیات جسمانی نبود، بلکه این یگانه راهی بود که اقلیت مسلمان برای کسب هویت فرهنگی خویش، فارغ از هر گونه فشار از سوی فرهنگ غالب، در پیش رو داشت.

همانطور که جریان خودمختاری مسلمانان در یونان Yunnan نشان داد، رسیدن به دورهٔ سوم مشروط بر این بود که شورش مسلمانان حداقل به موفقیتی موقتی منجر شود. با تحقق خودمختاری مسلمانان و موجودیت سیاسی مستقل آنها، اقلیت مسلمان بر اکثریت چینی تسلط پیدا کرد اسلام به رغم اینکه هنوز فرهنگ اقلیت بود، به دین رسمی حکومت و فرهنگ نخبگان حکومت تبدیل شد. مسلمانان که دیگر حاکم بر سرنوشت خود بودند، برای شناساندن مجدد هویتشان آشکارا به

بازگشت به ریشه‌های فرهنگی خود گرایش یافتند. آنان می خواستند سنّت های اسلامی را مجدداً زنده کنند؛ سنت هایی که فقط در خاطره ها زنده مانده بود و هرگز نمی توانست در آن شرایط خاص یعنی در قلب فرهنگ متخاصم اکثریت عرض اندام کند.

استقرار حکومت اسلامی، مسلمانان را با مشکلات بسیار روبرو کرد. مشکلاتی از این دست که آیا می بایست فرهنگ خود را بر اکثریت چینی تحمیل کنند و یا اینکه به منظور کاهش خصومتهای گذشته و کسب حمایت همگان در جستجوی راههای سازش با چینی ها باشند. راه حل هایی که حکومت پینگ نان کوئو Ping - nankuo و توون هسیو Tuwen - hsiu در یونان Yunnan برای رفع این مشکلات اتخاذ کرد بدین سان بود که حکومت صورتی مذهبی به خود گرفت، نظام اداری نوینی پی ریزی شد، طبقات اجتماعی شکلی جدید پیدا کرد، نظام مالیاتی تغییر یافت و... اگر قرار بر این بود که حکومت اسلامی باشد، افراد غیر مسلمان می بایست چه نقشی در آن داشته باشند؟ موضع این افراد در برابر حاکمانشان باید چگونه می بود؟ چه قوانینی می بایست برای آنان وضع می شد؟ قوانین اسلامی یا چینی؟ آیا حضور و نقش فرهنگی این گروه را به همان شکلی که بود می بایست تحمیل کرد و یا لازم بود آنان را اگر نه از راه زور لااقل با استدلال و منطق به پذیرش اسلام تشویق کرد؟ اگر حفظ بخش هایی از قوانین و نظام اداری چین ضروری بود، آن بخش ها کدام بودند؟ آیا لازم بود شیوهٔ سنتی آموزش و طلبگی در نظام جدید ادغام شود یا فقط بخش های برگزیده‌ای از آن را می بایست در نظام جدید وارد کرد؟ راه حل های نادرستی که در برابر این مشکلات ارائه شد به سهم خود عاملی مؤثر در سقوط حکومت مستقل مسلمانان در یونان بود و هنگامی که سلسلهٔ چینگ در اوج مبارزه برای بازگشت تونگ-چیه Tungchih برای باز پس گیری یونان حمله کرد،

مسلمانان نتوانستند در برابر آن پایداری کنند.

کتاب حاضر فقط دو دورهٔ اول را که شرح آن گذشت، بررسی خواهد کرد و چگونگی تشکیل حکومت اسلامی را به انجام پژوهشهایی در آینده موکول می‌کند. دورهٔ اول به بررسی وضع مسلمانان در چین خواهد پرداخت و روابط میان آنها و چینی ها را بر مبنای اکثریت و اقلیت و فرهنگ میزبان و میهمان مطالعه خواهد کرد. تحلیل تاریخی ـ اجتماعی انجام شده در این کتاب، کل تاریخ اسلام یعنی از زمان حکومت سلسلهٔ تنگ Tang، تا جمهوری خلق را در بر می‌گیرد، اما بر دورهٔ قبل از قرن نوزده تأکید ویژه‌ای به عمل آمده است.

دورهٔ دوم بر خلاف دورهٔ اول پیشرفتها و تحولات قرون ۱۸ و ۱۹ چین را که به تجزیه طلبی و شورش مسلمانان انجامید، تحلیل می‌کند. این بخش که بیش از بخش اوّل بر مدارک و شواهد تاریخی استوار است، ماهیّت متغیر روابط مسلمانان و چینی ها در این دوره را تا حدودی روشن می کند و نیز نیروهای زمینه سازِ شورش مسلمانان بویژه «فرقهٔ جدید» New Sect اسلامی را مورد بررسی قرار می دهد، فرقه‌ای که طبق استدلالات مطروحه دراین کتاب زمینه سازِ اصلی و نیروی پشت پرده این شورشها بود.

مرگ ستاره‌ها

در دل هنوز دارم تصویری از جوانی
این آخرین فروغ است از شمع زندگانی
موی سپید گوید: کای مست خواب غفلت
بیدارشو که رفتند، یاران کاروانی
مرگ ستاره‌ها را هر بامداد دیدیم
گویی هنوز ما را، عمری است جاودانی
ای عشق اگر نگیری امروز دست ما را
ما را که می نوازد، هنگام ناتوانی؟
گلهای این چمن را یارب چرا نمانده است؟
رنگی، زآشنایی، بویی زمهربانی
روزی که همنوایان زین باغ پرکشیدند
من نیز دل بریدم زین آشیان فانی
بار غم جهانی است، بردوش ناتوانم
هر چند برتن من، جان می کند گرانی
ما را «سهی» زدنیا ازهرچه بود نعمت
چیزی نمانده برجای، جز یادی از جوانی

ذبیح‌الله صاحبکار (سهی)

ترجمه: گروه سیاسی بنیاد پژوهشهای اسلامی

علل شکست امریکا در جنگ ویتنام

این مقاله تحت عنوان **ایدئولوژی و جامعه** با زیر عنوان **اسناد پنتاگون و ویتنام شمالی** در ژوئن سال ۱۹۷۲، در شمارهٔ ۴۱۴ مجله معتبر **Esprit** انتشار یافته است. در جوّ سانسور حاکم بر کشور انتشار ترجمه آن مانند بسیاری از پژوهشهای ارزنده دیگر که محققان خالی از تعصب و بی غرض دربارهٔ رویدادهای آن روزگار انجام داده بودند با معاذیری عدیده روبرو شد. شاید خالی از اغراق باشد اگر ادّعا کنیم با سوادان این سرزمین دربارهٔ مسائلی از قبیل انقلاب فرهنگی چین، موج بلند اعتراضات ماه مه ۶۸ که سراسر دانشگاههای امریکا و سپس اروپا را فرا گرفت حتّی یک مقاله اساسی که حاوی تحلیلی منطقی باشد بدست نیاورده و نخوانده‌اند. مترجم با ارائه ترجمه مقالاتی در این زمینه‌ها سعی دارد، در حد امکان و مقدرت خویش، گوشه‌ای از این خلأ عظیم را پر کند، بامید آنکه تجربه فاجعه بار دیگر موجب عبرت شودو ما را از تکرار خطا مصون دارد.

ژرار شالیان (Gérard Chaliand) مقالهٔ خود را با استفاده از اسناد منتشر شدهٔ پنتاگون، وزارت دفاع آمریکا، در مورد ویتنام نوشته است. بموجب این مدارک که در درستی آنها تردیدی نیست می توان چگونگی شکست و ناکامی یک دستگاه عریض و طویل بوروکراتیک فوق العاده «کاردان» را بازشناخت، دستگاهی که دشمن خویش را نمی شناسد و بویژه از درک این نکته غافل مانده که انگیزه‌های پایدار مردم ویتنام در این جنگ نابرابر بیرون از دایره عقل و خردی است که پنتاگون بطور یک جانبه به تعریف و تعیین حدود آن پرداخته است. از نظر امریکا به معنی واقعی کلمه دور از عقل است که ویتنام در زیر ضربات سهمگین بمبها تسلیم نشود. - و دیدیم که نشد.

اسناد پنتاگون و ویتنام شمالی

در مورد جنگ هوائی در ویتنام شمالی، در اسناد وزارت دفاع آمریکا چنین آمده است[1]: «در شمال، رژیم به زیرزمین خزیده خود را برای ادامهٔ کارزار در طوفان بلاها آماده ساخته است. با کمک اتحاد شوروی و چین، دفاع هوائی خویش را بگونه‌ای چشم گیر با افزایش تعداد توپهای ضدهوائی، رادارها، فرودگاهها و هواپیماهای شکاری جت و استقرار سیستم وسیعی‌از موشکهای سام(.S.A.M) تحکیم بخشیده است. برنامه‌ریزیهای توسعه اقتصادی به کنار نهاده شده و برای جبران کمبودهای تولید واردات افزایش یافته است. مناطقی که بمباران آنها بآسانی صورت می‌گیرد در اکثر موارد ترک شده است. سربازخانه‌ها و انبارهای مهمات آسیب‌پذیر جای خود را به ساختمانهای مخفی و پراکنده داده‌اند. چندصد هزار کارگر برای بر پا نگاهداشتن سیستم حمل و نقل بسیج شده‌اند، کیلومترها جادّه فرعی اطراف نقاط حساس ساخته شده است تا تغییر مسیرها را بهنگام ضرورت ممکن سازند، به جای پلهای ویران شده، پایابها، قایق‌های گذاره (ferry - boats) یا تأسیسات موقتی نشانده‌اند و برای حفاظت آنها در مقابل حملات روشهائی یافته‌اند. حمل و نقل، شبانه، در وضع نامساعد هوا و بارعایت اصول پنهان کاری انجام می گیرد. کارگران همراه با مصالح ساختمانی از پیش در طول جاده‌های روستائی استقرار یافته‌اند تا تعمیرات بسرعت صورت پذیرد. واردات روزافزون واگنهای راه‌آهن و کامیونها ضایعات را جبران می‌کنند.

«کوتاه سخن آنکه رهبران ویتنام شمالی تلاش وسیعی را برای مقاومت در

۱- The Pentagon Papers را سناتور گراول (Gravel) شعبه «تاریخ»، بخش وزارت دفاع آمریکا انتشار داده است، Beacon Press، جلد چهارم: تصمیمات متخذه در مورد ویتنام در صفحه ۵۸ ذکر شده است.

مقابل فشار بمبارانها سازمان داده‌اند. الزاماً نقشه‌های پیشین خود را تغییر داده، خویش را آمادهٔ رویاروئی کرده‌اند. اقداماتی بسیار جدی بعمل آورده‌اند تا تودهٔ مردم را در پناهگاه‌ها اسکان دهند و از خسارات ناشی از بمبارانها حتی‌الامکان بکاهند. رهبران ویتنام شمالی بضرورت مردم را به کار بیشتر و یافتن راه‌حلهای تازه برای حفظ تحرّک چرخ اقتصاد واداشته‌اند. ویتنامیها ناگزیر شده‌اند بطور چشمگیر واردات خود را افزایش دهند و از این رهگذر به وابستگی بیشتر خویش در قبال اتحاد شوروی و چین دامن زده‌اند. این امر مشکلات عظیمی را پدید آورده است. مع هذا، ویتنام شمالی به حیات خویش ادامه می‌دهد. چرخِ اقتصادش همچنان حرکت می‌کند. رژیم حکومتی از هم فرونپاشیده، از تعقیب هدفهای خویش چشم فرو نبسته است و نیز به ارسال نیرو و تجهیزات به جنوب ادامه می‌دهد.»

چرا و چگونه ویتنام شمالی توانسته است در برابر بمبارانهای امریکائیان مقاومت کند؟ پیش از پاسخ به این پرسش، مایلم انگیزه‌هائی، که گونه گون و غالباً در طول سالهای جنگ متغیّر بوده و منجر به تصمیم گیری در بابِ جنگ هوائی علیه ویتنام شمالی شده است، در اینجا خلاصه کنم.

بعد از آنکه ادّعا شد که مسأله نشان دادن عکس‌العمل در قبالِ حادثه خلیج تونکن° (Maddox)، سپس اقدام سرکوبگرانه، که بمنزلهٔ پاسخ به حمله به پایگاه آمریکائی پلیکو (Pleiku) مطرح است، حکومت جانسون عنوان می‌کرد که هدف از دخالت نظامی مرحله به مرحله ممانعت بعمل آوردن از ارسال تجهیزات و نیرو از سوی جمهوری دمکراتیک ویتنام به جنوب است. بهر تقدیر، بمباران شمال، در چار چوب تئوری دومینو°° این هدف را دنبال می‌کند که نه تنها به ویتنامیهای جنوب، که

° Golfe de Tonkin در ویتنام شمالی.

°° Théorie des dominos (به انگلیسی: domino theory): نظریه‌ای است که بنابر آن اگر ملتی ←

نسبت به حکومت سایگون نظر مساعد دارند، بلکه به چین و سایر دول آسیای جنوب شرقی ثابت کند که ایالات متحده عزم جزم کرده است راه را بروی نفوذ کمونیسم ببندد.

معاذیر فراوان دیگری، بر حسب اوضاع و شرایط، بمنظور ناچیز جلوه دادن شکست این دخالت نظامی عنوان شده است. ولی حتی هنگامی که به شکست مزبور اعتراف می شود، آنچه که در اسناد پنتاگون مرا بشگفتی وا می دارد، فقدان **تحلیلی عینی از علل شکست** است. این تصور بذهن خطور می کند که در سراسر این اسناد بجای اصل موضوع به حاشیه پرداخته اند.

۱) شرائط تاریخی و اجتماعی که سازندۀ سیمای ویژه مردم ویتنام است.

۲) ایدئولوژی که انگیزه و زمینه ساز خواستها و کنشهای رهبران، و از رهگذار حزب، توده های مردم ویتنام شمالی است.

در این خصوص، با خواندن اسناد وزارت دفاع آمریکا، امری که در سراسر این اسناد بر ما مسلم می شود، عدم شناخت یکی از این دو اصل- و حتی هر دو اصل- است. در نوشته های دیگر مقامات رسمی [2] نیز این موضوع محقق می شود. نا گفته نماند که پیش از فرو ریختن بمبها، در سال ۱۹۶۱، در دوران ریاست جمهوری کندی، هواپیماهای آمریکائی تراکتهائی بمنظور حفظِ روحیۀ دهقانان ویتنام شمالی پخش می کرد و به آنها خاطرنشان می ساخت که ایالات متحده ایشان را از یاد

آسیب پذیر، مثلاً در جنوب شرقی آسیا، تحت تسلط کمونیستها در آید ملل همسایه بالطبع از سرنوشت آن تبعیت می کنند، همانطور که در بازی دومینو، در صورت بازنده شدن اولین مهره، باقی تا آخرین مهره بدنبال آن باخت می خورند.

۲ - تانسِند هوپز (Townsend Hopes) معاون نیروی هوائی، در کتاب خود تحت عنوانِ **حدود و ثغور مداخله** (Limits of Intervention)، چاپ David Makay و شرکاء، نیویورک ۱۹۷۹، چنین می نویسد: «ما تصور می کنیم می توانیم دشمن را بر «سر عقل» بیاوریم، یعنی وادارش کنیم که سازش کند و یا حتی تسلیم شود، زیرا فکر می کنیم که وی میل دارد از درد، مرگ و ویرانیها اجتناب کند. معتقدیم اگر مجازاتهائی بیش از پیش سنگین بر او تحمیل کنیم، سرانجام زمانی فرا می رسد که خواهان توقف درد و رنج شود. این استراتژی مورد

نبوده، بزودی آنان را از شرّ رهبرانِ کمونیستشان آزاد خواهد ساخت.

شرائط تاریخی و اجتماعی: پیکره ساز و چهره‌پرداز مردم ویتنام

از بدو تاریخ ویتنام، که به چند قرن پیش از میلاد مسیح می رسد، تا کنون، ریخت اجتماعی بنیادین در ویتنام کمون روستائی بوده است. این کمونها در طی دورهٔ طولانی اشغال چینیان که نهادهای ویژه خویش و ره‌آوردهای وافر دیگری را به ویتنام ارمغان داشته اند، بی آنکه تا روزگار ما در امر همسازی آن با خویش توفیقی بیابند، بر پای مانده است. دولت خراج می ستانْد و شماری از جوانان را جهت خدمت در ارتش فرا می خوانْد. ولی اجتماعِ روستا بود که با نظر شورای سرشناسان و مهم گزاران خویش برای هر خانواده میزان مالیات و تعداد سربازانْ را تعیینْ می‌کرد.

نمایندهٔ عالیرتبهٔ دولت به دهکده‌ای، که در پناه پرچین خیزرانی خویش قرار گرفته است، راه نمی یابد: «در عین آنکه پرچین وسیلهٔ حفاظتی در برابر خطرات خارجی است، نوعی حد و مرز مقدس برای اجتماع روستائی، نشانهٔ تشخّص و استقلال آن نیز محسوب می شود. در دورهٔ آشوب و بلوا، هنگامی که دهکده‌ای در

قبول مردم ثروتمند است که به زندگی عشق می ورزند و از درد و رنج وحشت دارند. ولی نیک بختی، مال و منال و قدرت به دایرهٔ تجربه و احتمالاً درک احساسی آسیائیهای فقیر راه نیافته و اینان نسبت به این گونه مسائل بیگانه‌اند. برای اینان چندان تفاوتی میان مرگ و زندگی آکنده ازعذاب دائمی نیست. در واقع، اعتقاد بودائی به تجسّد علاقه به مردن افتخارآمیز را در دلها پدید می آورد، چون انجام صادقانه وظائف اخلاقی و مدنی در طی این حیات این حق را ایجاد می کند که بهنگام بازگشت بر این خاکدان از موقعیتی دلپذیرتر، توأم با آسایش بیشتر و رنج کمتر برخوردار شوند. و از رهگذار یک سلسله آزمونهای دنیوی است که روح با تأنی و دردمندی بسوی وحدت ذاتی با خدا پیش می رود. بنابراین آرمان پردازان آسیا استراتژی انسان ضعیف را انتخاب کرده‌اند، زیرا این استراتژی ظرفیّت تحملِ رنج آسیائیها را به ابزاری بدل می کند تا آسیب پذیری بنیادین جهان غرب مسیحی را مورد بهره‌برداری قرار دهد. بدین ترتیب استراتژی مزبور جهان غرب را، که واجد قدرت نظامی چشمگیری است، وادار می سازد که، در منطق خویش، به نتیجه غائی دست یابد: کشتار دسته جمعی گروههای قومی ...» (صفحه ۱۲۸-۱۲۹).

اغتشاشات شرکت کند و یا به یاغیان پناه دهد، نخستین مجازاتی که برایش قایل می شوند آنست که به قطع خیزرانهای پرچین خویش ناگزیرش سازند. با این عمل که بمنزلهٔ داغ ننگ محسوب می شود، زخمهٔ شدیدی بر پیکر غرورش وارد می‌کنند. روستای پرچین از دست داده به همان اندازه احساس ناراحتی می‌کند که فردی را عریان کنند و در جمع انبوهی از مردم ملبس رهایش سازند»[۳].

انسجام جامعه روستایی مولودِ کمون ویتنامی، با وجود جذب فرهنگِ چینی ده قرن اشغال چینیان را از سر گذراند و در برابر آن مقاومت نمود. هرگز مقامات مرکزی با افراد در ارتباط نبودند بلکه تنها با کمونها که بدین‌سان **خود مختاری** خویش را اِعمال می‌کردند رابطه داشتند. در برابر دولت، همچنین در برابر طبیعت، ساکنان کمون با یکدیگر **همبستگی** دارند. پیروزی و موفقیت یا شرمساری و خجلت یک عضو کمون بر مجموعهٔ روستا بازتاب داشته، اثر می‌گذارد.

جامعه روستایی، خودمختاری نسبی و همبستگی خاص میان ساکنان آن از جمله ویژگیهائی هستند که در تکوین خصلت ملی ویتنامیها نقش اساسی دارند. تلاشهای مداوم در زمینهٔ آبیاری که الزاماً بصورت دسته‌جمعی انجام می‌گیرد و دارای اهمیت حیاتی برای شالیزارهای دلتای شط سرخ (Fleuve rouge)[°°°]، این زادگاه ملت ویتنام، می باشند، با تحکیم این انسجام، این همبستگی، سخت کوشی و خصائص لازم برای کارِ دشوار و دقیق را که از خصلتهای روستائی ویتنامی است، پرورش داده‌اند.

۳- پیرگورو (Pierre Gourou) : روستائیان دلتای تونکن (Les Paysans du Delta tonkinois) پاریس، ۱۹۳۶.

°°° سُنگ کوآ (Song Coi) یا شط سرخ که نزدیک هانوی به خلیج تونکن می ریزد و دلتای وسیعی را تشکیل می دهد (دلتای تونکن). در مسیر شط مزبور که دستخوش طغیانهای پی در پی می شود آبگیرهای عظیمی بنا کرده‌اند. سُنگ کوا با بیش از یکهزار و دویست کیلومترِ طول خود، شاهرگ حیاتی ویتنام شمالی است.

بهر تقدیر، بعد از کمون و مسائل آبیاری، عنصر ثالثی به ما امکان می دهد که شخصیت ویتنامی را بهتر بشناسیم: **سنت نظامی اش که سراسریا پیروزی بوده است ویا مقاومت.** در واقع، بعلت فقدان زمینِ کافی، از سدهٔ یازدهم تا سدهٔ هجدهم، حرکتی کُند ولی مستمر، بتدریج شبکهٔ روستاهای ویتنامی را تا منتهی الیه کامو (Ca Mau)°°°° ، بعد از انهدام سلطان نشین های چام (Chams،)°°°°° و خِمِر (Kmers)°°°°°° توسعه می بخشد. در این مدت، خلق ویتنام سنتی طولا از مقاومت در برابر سلسله های گونه‌گون فرمانروایان چینی و مغول برای خود تدارک می بیند. نا گفته نماند که سنت مزبور بر **آگاهی ملیِ** کاملاً رشد یافته ای تکیه دارد.

از آن جهت به یاد آوری کوتاه این اطلاعات تاریخی و اجتماعی پرداختم تا روشن شود که شناخت ژرف آنها[۴] به ما امکان می‌دهد قیاس کنیم تا چه حد عدم

Ca Mau °°°° : منطقه ایست واقع در منتهی الیه جنوب کوشن شین(Cochinchine)بدیگر بیان جنوبی ترین منطقه ویتنام جنوبی فعلی.

Chams °°°°° (چام تلفظ می شود): اقوامی (احتمالاً اندونزیائی) که در سواحل بخش مرکزی ویتنام زندگی می کردند. به روایتی مقارن سال ۱۹۲ سلطان نشین شامپا (Champa) را بنیاد نهادند. حدود سدهٔ سوّم میلادی به آئین هندو گرویدند. بخش اعظم تاریخ این سلطان‌نشین از مبارزات مردم آن علیه خِمِرها (Khmers) و بویژه علیه ویتنامیها تشکیل شده است. ویتنامی ها بتدریج اقوام مزبور را به سوی جنوب می رانند. تا سدهٔ شانزدهم آثاری از این سلطان‌نشین در این منطقه باقی است ولی سرانجام جذب ویتنامیها شده ازمیان می رود.

Khmers °°°°°° یا Kmers: یکی از اقوام مُن- خمر(Mon-Khmer)که در قدیم بسیار قدرتمند و در هند و جنوب شرقی آسیا پراکنده بودند و اینک گروههای منفردی از آنان باقی است خمرها ساکن کامبوج بوده و از سدهٔ هفتم سلطان‌نشین و امپراطوریهائی درجنوب شرقی آسیا بنیاد کردند در سده های یازدهم و دوازدهم بر لائوس سفلی و بخش بزرگی از تایلند غربی تسلط یافتند ولی تائی (Thai) ها آنها را شکست داده و تحت نفوذ خویش درآوردند.

۴ - در ایالات متحده از پانزده سال پیش تا کنون کتابهای معدودی که در بارهٔ ویتنام انتشار یافته اند بی‌محتوا بوده و چیزی بیشتر از مطالب منعکس شده در روزنامه های خبری ارائه نمی کنند. مایه شگفتی است که در کشوری که در منجلاب جنگ فرو رفته است، مستقیم یا غیرمستقیم، بعد از پایان سالهای پنجاه، ترجمه آثار مؤلفان فرانسوی را مفید تشخیص نداده اند و تنها خلاصهٔ بی محتوائی از کتاب **ویتنام، جامعه شناسی یک جنگ** ←

تمرکز، پراکندگی، خود مختاری ولایات و روستاها، که بمبارانها موجب شدند، با ساخت تاریخی بنیادین جامعه ویتنام مطابقت دارد. در وضعیتی که بسیاری از کشورها احتمالاً از پای درمی آیند، ویتنام شمالی بطور مؤثر و با کارآئی تمام سازمان‌دهی می شود.

ولی هیچ یک از این قبیل اطلاعات، خود به تنهائی، نمی تواند توجیه کند، به چه علت در هانوی و سایگون رفتاری مشابه نداشته اند. هیچ یک از این داده ها و اطلاعات در جهان معاصر کافی نیست به ملتی کوچک که هنوز ذاتاً کشاورز است امکان دهد با موفقیت در برابر فشار ملتی قدرتمند و صنعتی تاب مقاومت آورَد. هنگامی که در اسناد پنتاگون خاطر نشان می سازند[5]: «تهدید که متضمنِ اِعمال قدرتی تا حد امکان محدود، ولی روز افزون (slow squeeze) است، می باید- یا حداقل برخی چنین امیدی داشتند که- هانوی را به پذیرش شرایطی وادار کند که بسود ایالات متحده باشد. این نظر خوش بینانه مبتنی بر آن بود که میزان درگیری جمهوری دمکراتیک ویتنام شمالی را، در پیروزی جنوب، بسیار ناچیز می شمردند و برای کارآئی فشار آمریکا در تضعیف این استقامت رأی و سر سختی اهمیت بیشتری قایل بودند»، روشن نیست که اشتباه و خطا در ارزیابی در چه مراحلی صورت گرفته است. در این زمینه بندرت به توجیه مسائل پرداخته اند و این توجیهات ناتوانتر از آن هستند که منطق دشمن را در حیطهٔ تجزیه و تحلیل در آورند. توجیهات مزبور تنها از

Vietnam Sociologie d'une guerre اثر پل موس (Paul Mus) که آنهم درسال ۱۹۷۰ انتشاریافته دردسترس قرار گرفته است. بسیاری از نویسندگان مانند شارل رُبکن Charles Robequain یا لوئی کادیر Louis Cadière تقریباً یکسره ناشناخته مانده‌اند. بهترین تألیف در مورد اقتصاد ویتنام شمالی تحت عنوان: ویتنام سوسیالیست (Le Vietnam socialiste)، نوشتهٔ لوشو Le Chau (چاپ بنگاه نشر ماسپرو "Maspero" پاریس، ۱۹۶۶) ترجمه نشده است.

۵ - اسناد پنتاگون، جلد سوم، صفحه ۱۱۲.

خود محوری غرب، تنگ نظری، ناتوانی در درک یافته ها و انگیزه های ژرف دشمن حکایت می کنند.

«این پندار که ویرانی یا تهدید به ویران ساختن صنایع ویتنام شمالی هانوی را وادار به تسلیم کند، با توجه به حوادث گذشته، اشتباه عظیمی در تشخیص و قضاوت بشمار می رود. این پندار بر این تصور استوار بوده است که رهبران جمهوری دمکراتیک ویتنام شمالی **به عقل روی خواهند کرد**[۶] و سرویسهای جاسوسی آمریکا در مجموع در چنین تصوری سهیم بوده اند. بموجب این پندار صنایع جمهوری دمکراتیک ویتنام شمالی، علی رغم ناچیز بودنشان، دارای اهمیتی بسزا برای این کشور تصور می شده است. این کارخانه ها را ملتی بسیار فقیر، در طی سالهای متمادی، به قیمت فداکاریهائی بس عظیم برای خویش دست و پا کرده است. با آنکه این صنایع چندان واجد اهمیت نبودند، ولی بی تردید مایه امید رژیم و نشانه علائق وی برای فراهم ساختن مقام، قدرت و ثروت برای کشور بشمار می رفتند. محتملاً تا حدود زیادی به وجود این صنایع می بالیدند. عدم تمایل رهبران ویتنام شمالی به استقبال از خطر نابودی چنین سرمایه ای مقرون به حقیقت بنظر می رسید بویژه آنکه اگر تهاجم را متوقّف و تعیین تکلیف ویتنام جنوبی را به روزگاری مساعدتر و شاید به شیوه ای دیگر مؤکول می ساختند بسهولت احتراز از چنین خطری بنظر (ما) ممکن می رسید. ظاهراً هوشی مینه (Ho Chi - minh) تصمیمی مشابه تصمیم سال ۱۹۵٤ گرفته بود[۷]. بهر تقدیر یک انقلابی سالخوردهٔ شرقی مانند او می بایستی تا حد وافری از بردباری و شکیبائی ویژه شرقیان برخوردار باشد»[۸].

۶ - تأکید از نویسنده مقاله است. اسناد پنتاگون، جلد چهارم، صفحه ۵۷.

۷ - این مطلب صحیح است؛ تحت فشار اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی. ولی در «اردوگاه سوسیالیسم» شرائط دستخوش تغییرات بسیاری شده بود.

۸ - خصیصه دیگری که برای هوشی مینه شناخته شده است تعیین «وقت مناسب» و بهره برداری از آن بوده است.

حتی گزارش جیسن (Jason) ، که بشدت انتقادآمیز بود و شکست بمبارانها را تأئید می‌کرد، تنها توفیق یافته بود که یک جنبه قضیه را، که مسلماً اساسی ولی به تنهائی غیرکافی بود، برای توجیه مقاومت ویتنام شمالی ارائه کند، یعنی ناسیونالیسم.

«بمبارانهای ویتنام شمالی ظاهراً از تصمیم حکام این کشور در مورد ادامهٔ هدایت قیام مسلحانه در جنوب و حمایت از آن چیزی نکاسته است[۹]. جیره‌بندی مواد غذائی و پوشاک، محدودیت در امر مسافرت، پراکندگی خانواده‌ها، فقدان مؤسسات درمانی و آموزشی، ساعات طولانی کار ماهیتاً می بایستی به روحیهٔ غیر نظامیان لطمه وارد سازد. مع هذا گزارشهای اندکی- و شاید هم هیچ گزارش موثقی- در باب دست کشیدن مردم از پشتیبانی از جنگ امکان پیش بینی را فراهم نمی سازد. بر خلاف آنچه که در جنوب در شرف وقوع است، هیچ گونه افزایش قابل اعتنائی در غیبت، تلاش در جهت سر باز زدن از خدمت نظام، بازار سیاه و فحشا، اعلام نشده است. به هیچ روی نمی توان تأیید کرد که خستگی احتمالی تودهٔ مردم در اعتماد رهبران به امکان ادامهٔ تحمل خسارات ناشی از بمبارانها و پذیرش عواقب جنگ فرسایشی طولانی برای مدت زمانی بیش از آنکه ایالات متحده و ویتنام جنوبی توان ادامه آن را داشته باشند، خللی وارد ساخته باشد(...).

«این پندار که بمبارانها در تصمیم هانوی و مردم آن فتور و سستی پدید خواهد آورد، از بیش بهادادن آشکار به تأثیر ویرانیها و بمبارانها جهت متقاعد ساختن ویتنامیهای شمالی و بموازات آن از کم بهادادن به سرسختی و قابلیت آنان در تجدید قوا ناشی می شد. این نکته که بمبارانها به هدف تعیین شده نایل نیامدند بخوبی نشان می دهد واقعیتی که غالباً در سراسر آثار منتشر شده در زمینهٔ تاریخ و جامعه شناسی تجزیه و تحلیل گردیده، نادیده انگاشته شده است: یورش مستقیم علیه

۹ - اسناد پنتاگون، جلد چهارم، صفحه ۲۲٤.

جامعه‌ای به فشرده‌تر ساختن بافت اجتماعی ملت، افزایش بخشیدن حمایت توده مردم از حکومت موجود، تحمیل اخذ تصمیم چه از جانب رهبران و چه از سوی مردم در زمینهٔ دفاع و معمول داشتن انواع تدابیر حفاظتی منتهی می شود که آسیب پذیری جامعه را در قبال حملات آتی کاهش و قابلیت ترمیمات سریع و بازسازی تشکیلات ارائه کننده خدمات اساسی را فزونی می بخشد. اکنون به تنوّع تدابیری که برای رویاروئی با بمبارانها توسط ویتنام شمالی بعمل آمده است پی می بریم، ولی کارآئی بالقوهٔ آنها بهنگام تهیه نقشه‌ها و مطالعات ناظر به آینده بطور صحیح ارزیابی نشده بود.»

ایدئولوژی

بحث در باب مرام و مسلک یا ایدئولوژی کار آسانی نیست. بویژه اگر مبنای بحث بر این پیش داوری نهاده شود که آدمی خود و بالنتیجه جامعه‌ای که بدان تعلق دارد دارای فکر و اندیشه‌ای «بخردانه» و تنها خصم را دارای مرام و مسلک تزریق شده تصور کند. این مشی فکری، بخصوص از پیدایش جنگ سرد به این سوی، در ایالات متحده بیش از سایر کشورهای غربی عمومیّت یافته است. جامعه آمریکائی (با آنکه از دههٔ شصت به این سوی آهسته آهسته در آن تغییراتی در حال وقوع است)، بی‌آنکه خود به این مسأله چندان وقوفی داشته باشد، جامعه‌ای است که عمیقاً تحت تأثیر ایدئولوژی خاصی قرار گرفته و بیشتر در جهت آنچه که «ضد کمونیسم» می‌نامند سوق داده شده است. بعنوان نمونه، در دورهٔ بعد از جنگ دوّم جهانی و در طی سالهای پنجاه، متفکری سیاسی به توانائی و روشن‌بینی ریمون آرون[10] که بر مبنای مارکسیسم از عهدهٔ مبارزه با کمونیستها برآمده باشد، متفکری که توانسته باشد به شیوهٔ

10 - Raymond Aron: Paix et Guerre entre les nations.

خویش - بنابه گفتهٔ نغز و هوشمندانه ماکسیم رودنسون[۱۱] - وجه افتراق میان «جامعه‌شناسی مارکسیستی» و «ایدئولوژی مارکسیستی» را تعیین کند به خود ندیده است. بهمین علت، بطورکلی، بررسی واقعیّات سیاسی ویتنام شمالی در اثر پیش داوریهای ایدئولوژیکی که قضاوتهای صورت گرفته در مورد دشمن را مشحون از ابهام می‌سازد، بغلط انجام گرفته است. و این اسّ اساس مطلبی است که از اسناد پنتاگون استخراج می‌گردد.

این همان چیزی است که از این پس من آنرا با لفظ کلی «ایدئولوژی ضد کمونیست» خواهم نامید که خودآگاه یا ناخودآگانه از عدم شناخت ایدئولوژی خصم تغذیه می‌شود، یعنی ابزاری که انگیزهٔ رفتار و اعمال او را توجیه می‌کند و به عقیدهٔ من توضیحی است بر این مطلب که کارشناسان و سیاستمداران امریکائی بر درک قابلیتهای دشمن فائق نیامدند. عدم توفیق در درک منطق خصم نابخردی وی را ثابت نمی کند، بلکه بیشتر بر محدودیت نظام فکری کسانی دلالت دارد که چنین بداوری می پردازند.

بر آنان که به بررسی جدی پدیده های انقلابی دست فرا می‌کنند فرض است که نقش ایدئولوژی را ناچیز نشمرند. نه تنها در ویتنام، ایدئولوژی اشاعه یافته توسط سلکهای مختلف ویت‌مینه° به ابداع وسائلی که پیروزمندانه در دین بین فو°°، به

---

11 - Maxime Rodinson: « Sociologie marxiste et idéologie marxiste » in Diogène no 64, octobre - décembre 1968, PP.70 - 104

° ویت مینه (Viet - Minh) اختصار ویت‌نام دُک لاپ دُنگ مینه (Viêt-nam Doc Lap Dông Minh) بمعنای: «اتحاد برای استقلال ویتنام» است.

°° Diên Biên Phû : نام دژی است واقع در ویتنام شمالی در مجاورت مرز لائوس. دژ مزبور در دشت کوچکی بنا شده بود که اطراف آنرا ارتفاعات فرا گرفته بود. از سیزده مارس تا هفت مه ۱۹۵۴ در محاصره نیروهای جبهه آزادی ویتنام (ویت- مینه) و زیر آتش شدید توپخانه آنها قرار گرفت و سرانجام سقوط کرد. موافقتنامه های ژنو درپی این رویداد به تسلط فرانسه در هندوچین پایان داد.

استعمار پایان بخشید، امکان داد و از این رهگذر من حیث المجموع راه حلی برای بحران جامعهٔ ویتنام فراهم ساخت، بلکه ایدئولوژی مزبور در شمال به تحکیم استقلال ملی و پی ریزی بنای صنعتی نوساخته و مدرن منجر شد. در ویتنام شمالی، ایدئولوژی مزبور که بنابر آن واقعیّت تابع ارادهٔ°°° آدمی است و بمنزلهٔ خصیصهٔ درک لنینیستی حزب بشمار می رفت، گرد چند شعار جاذب وقاطع به بسیج توده ها منتهی گردید.

از یک سو، استقلال ملی (و در این خصوص، خاطر نشان کنیم، که ویتنام منحصر بفرد است. کمتر ملتی به تجانس و انسجام ویتنامیان در آسیا و سایر قارّه ها وجود دارد). این استقلال هم در قبال چین حفظ شده است وهم در قبال اتحاد شوروی.

از سوی دیگر، تلاش در راه شالوده ریزی اقتصادی بمنظور نوسازی کشور باید مورد توجه قرار گیرد. هدف این دگرگونی آنست که در شرایط زندگی تمام تودهٔ مردم تغییراتی داده شود نه آنکه منحصراً به قشری از جامعه امتیازاتی اعطا گردد، همانطور که این وضع در اکثر کشورهای جهان سوّم پیش آمده است. برای تسریع این تحوّل، ایدئولوژی اشاعه یافته توسط کادرهای حزب در میان توده های مردم که بر مفاهیم **شایستگی ملی و عدالت اجتماعی** تکیه داشت، هدف خود را **تغییر روابط سنّتی در زمینهٔ کار و زمان آن**، در جهت منطقی ساختن یا بدیگر بیان پر ثمر ساختن این روابط، تعیین کرده بود. با ترغیب و تحریضی مداوم[۱۲] که در چارچوب ویتنام

°°° نظریه Volontaristes (اراده گرایان) که معتقدند اراده و خواست پیشاهنگان نهضت برای تبدیل امکان به واقعیت کافی است مورد قبول مارکسیستها نیست. اینان بر نقش عوامل عینی از جمله محمل ها و شرایط مساعد و ضرور تحقق یک امکان تأکید دارند. شاید در مقطع زمانی مورد اشارهٔ نویسنده، نظریه اراده گرایان بر ایدئولوژی حزب کمونیست ویتنام حاکم بوده است.

۱۲ - در این جا، نه قید و بند پلیسی، بل نوعی فشار اجتماعی مطرح است که بر سنن جوامع روستائی تکیه دارد؛ مصالح جمع بر علائق فرد مقدم است.

شمالی هیچ وجه شباهتی با اجبار و قید و بند شدید مرسوم در دورهٔ حکومت استالین در اتحاد شوروی ندارد، کادرهای حکومتی طبقهٔ دهقان را به تغییر خوی و رفتار سنّتی شان ترغیب می‌کنند (بدیهی است این خوی و رفتار فقط منحصر به مسأله علاقه بداشتن ملک کوچک خانوادگی نمی شود) تا عقب ماندگی تاریخی که از ویژگیهای کشورهای در حال توسعه در عصر ماست جبران گردد. پر واضح است این ایدئولوژی بسیج کننده توده ها، در مرحله معینی، نمی تواند نتایجی در برداشته باشد، مگر آنکه واقعیّت تجربه شده توسط توده ها بطور محسوس با شعارها در تباین قرار نگیرد (شکست شماری از تجربه های سوسیالیستی از این رهگذار توجیه می شود). و نیز از آنجا که این ایدئولوژی -بدرجات مختلف- مورد قبول توده هاست، آنچه را که جامعه سنّتی دستخوشِ رکود، نابسامان و مطیع و منقاد پیشین بنظر نمی رسد، چه در دیدگاه خویش و چه در انظار ناظرین غربی، قادر باشد بوجود آورد، اینک امکان تحقق یافته است.

در ویتنام شمالی، ایدئولوژی که حزب بار اشاعه آنرا بدوش می‌کشد قویاً از یک سو در ناسیونالیسم و از سوی دیگر در مارکسیسم- لنینیسم ریشه دوانده است. (مراد از این سخن تأکید نهادن بر استقلال سیاسی و اقتصادی، مبارزهٔ طبقاتی، ادارهٔ کشور بدست یک دستگاه دیوانسالار حاکم، تأکید نهادن بر تلاش در پی ریزی صنایع و نوسازی و تقسیم عادلانه تر ثروت است).

از یک سو باید خاطرنشان کرد- و تذکار این نکته خالی از اهمیت نیست- که از سالهای دههٔ بیست و بویژه از آغاز سالهای دههٔ سی، حزب کمونیست ویتنام- که می رفت به ویت‌مینه تبدیل شود- تنها حزبی بود که نه تنها پاسخ به تمنیّات مردم در زمینهٔ عدالت اجتماعی را بر عهده داشت بلکه بالاخصّ جنبش ملی بخاطر استقلال را رهبری می‌کرد. بعد از منحل شدن «ویتنام کوئوک دان دانگ» (Vietnam

(Quoc Dân Dâng که بر اساس تشکیلات کوئومین تانگ چین طرح ریزی شده بود- و بعد از آنکه یک شورش مسلحانه را سازمان داده بود، در سال ۱۹۳۰ توسط فرانسویان قلع و قمع گردید، در ویتنام، جز حزب کمونیست حزب دیگری وجود نداشت تا بار رهبری جنبش ملی را بر عهده گیرد.

رهبران و کادرهای میانهٔ حزب بودند که احساسات و شور قیام علیه شرمندگی ناشی از ستم استعماری را متبلور و با شکیبائی وسائل پایان بخشیدن به آنرا فراهم می‌کردند.

موافقتنامه های ژنو، از دیدگاه رهبران ویتنام فقط سازشی موقّت و گذرا بود که در اثر فشارهای اتحاد شوروی و اوضاع و شرایط موجود بر آنها تحمیل شده بود. این هدف مشروع که روزی وحدت ویتنام عملی شود، رها نشده بود. به همین علت، کم بها دادن به ناسیونالیسم رهبران ویتنام شمالی، همان‌طور که از مطالعهٔ اسناد پنتاگون بخوبی استنباط می‌گردد، حاکی از عدم شناخت سرگذشت و انگیزه ویتنامیان است.

از سوی دیگر، گرچه اختلاف طبقاتی میان کادرهای حزب و تودهٔ مردم چندان چشمگیر نمی باشد و هرگز در ویتنام این اختلافها چشمگیر نبوده است- و طرحهای اجرا شده را که توده های مردم می توانند در زندگی روزمرّه خود ارزیابی کنند ممکن است به حساب رژیم گذاشته شود، مع هذا هدف اصول اخلاقی تبلیغ شده توسط حزب در زمینهٔ انضباط، وظیفه شناسی، احساس مسؤولیت شهروندی و تحمل شدائد آن است که در جامعه همبستگی بیشتری ایجاد شود و ظرفیّت مقاومت آن افزایش یابد و این نکته ایست که کارشناسان وزارت دفاع امریکا تنها به حساب ناسیونالیسم می‌گذارند و از این رهگذار مرتکب اشتباه فاحشی می‌شوند. بطور مسلم، بمبارانها بر مردم‌پسندی و وجاهت رژیم هانوی افزود و احساس ملی را حادتر کرد. شاید این بمبارانها احساس ملی را سخت جریحه دار کرده باشد، ولی این امر کافی نیست تا

وسائل مادی و معنوی مقابله با دشمن فراهم شود.

حتی با وجود ناسیونالیسمی تند و حاد، اگر رژیم سایگون مانند ویتنام شمالی آماج بمبارانهائی بدین شدت قرار می‌گرفت (حتی بفرض آنکه جبهه ملی آزادیبخش در ویتنام جنوبی وجود نمی داشت) نمی توانست تاب مقاومت بیاورد. بی آنکه به مسائل زیر ساختیِ اشاره‌ای شود، رژیم سایگون فاقد همبستگی اجتماعی، طرحهای اجرا شده‌ای بود که از دیدگاه ملت ارزشِ دفاع تا حد جانبازی داشته باشد ـ و با توجه به ساختارهای سنّتی ویتنام، میان این طرحهای خام و نسنجیده و ایدئولوژی مبتنی بر اعطای آزادی در زمینهٔ ایجاد و ادارهٔ مؤسسات خصوصی هیچ رابطه‌ای وجود نداشته و ندارد.

ازیک سو، ویتنام شمالی به این علت توانسته بود در مقابل بمبارانها مقاومت کند که رژیم در سالهای ۶۵-۱۹۶٤ توفیق یافته بود بوضوح نشان دهد که قادر است بطور محسوس به زندگی روزمرّه روستائیان کشور بهبود بخشد. از سوی دیگر، رژیم، حتی قبل از آنکه به پراکنده ساختن (عدم تمرکز) مورد نیاز برای پاسخگوئی به بمبارانها مبادرت ورزد توانسته بود، در سطح روستا، ناحیه، ایالت، زیر ساختی ایجاد کند که در آسیا (باستثناء چین، کره‌شمالی و مسلماً ژاپن) همسان نداشت.

بدون ارزیابی تحولاتی که رژیم توانسته بود، بویژه در روستاها، بوجود آورد امکان ریشه‌یابی مقاومت فراهم نمی شود. مسلماً، اشتباهات عظیمی در سالهای ۱۹۵٦-۱۹۵٤، بهنگام اصلاحات ارضی رخ داده بود. اصلاحات ارضی ویتنام که بدون ملحوظ داشتن نظام زراعی کشور از الگوی چینی آن ملهم شده بود، به کار برد «روشهای استالینی» آلوده شد. در تمام روستاها، درصدی از مالکان را خلع ید کردند؛ بهمین علت، از جمعی از روستائیان مرفّه وحتی روستائیان متوسط سلب مالکیت شد. بر جمعی از ملاکین وطن‌پرست به اتهام واهی همکاری با دستگاه

اداری استعماری، ناروائیها رفت. بدیهی است که بعلت ساخت ویژهٔ مالکیت در ویتنام که درآن کلان مالکان قلیل اند و تعیین مساحت و قیمت و مالیات اراضی مزروعی مرسوم نیست این اشتباهات بآسانی صورت پذیرفته بود. زمین زراعی کمیاب است (نسبت به جمعیت سرانه سه برابر کمتر از هند). هر کس که کارگر زراعی در استخدام داشت، مالک شناخته می شد ولو آنکه فقط سه هکتار زمین را در تصاحب خود داشت و معمولاً این سه هکتار نیز بصورت مزارعی کوچک قطعه قطعه شده بود و مالک نیز آنها را بین اعضای خانواده خود تقسیم کرده بود. این اصلاحات، بسبک استالینی، در سال ۱۹۵۶ موجب بروز طغیان مردم در ایالت نگه‌آن (Nghe An) گردید که بوسیله ارتش سرکوب شد. ولی برخلاف آنچه که در دوره استالین در اتحاد شوروی رخ داد، مسأله ارضی و ایجاد مجتمعهای زراعی یکسره علی رغم روستائیان حل و فصل نگردید. در سال ۱۹۵۷، اشتباهات- حداقل اشتباهاتی که جبران پذیر بود- با دخالت شخص هوشی مینه علناً تصحیح شد و مسؤولان تا حد سران کشور (منجمله دبیرکل حزب ترواونگ شینه « Truong chinh») ناگزیر به تغییر شغل و مقام شدند. در این فاصله، سطح زمینهای مزروعی نسبت به سال ۱۹۳۹ یک چهارم، تولید کلی ۶۸ درصد و مصرف فردی بیش از ۱۳ درصد افزایش یافته بود.

ولی پس از حل این مشکلات، در سال ۱۹۵۹، تعاونیهای روستائی، با احتیاط هر چه تمامتر، منحصراً بدرخواست داوطلبان تأسیس شد. سه سال بعد، یعنی هنگامی که دولت و حزب توانستند مدلل کنند که عضویت در تعاونیها سودآورتر از آنست که روستائی مستقلاً و منفرداً کار کند، تعاونیها در سراسر کشور تعمیم یافت و این مهم به انجام نرسید مگر با اتخاذ تدابیری از این قبیل: توسعه امور آبرسانی که به تعاونیها امکان داد بجای یک کِشت، دو و حتی سه کِشت برداشت کنند. اصلاح

فنون و ابزار کشاورزی؛ ایجاد محدودیت برای بازار آزاد که خرده مالکان غیر عضو بخشی از محصول خود را به آن سرازیر می‌کردند؛ افزایش میزان تولید کشاورزی (حدود چهار درصد).

رژیم بر سر آن نیست ک بافت روستا، نظم و نسق و انسجام آنرا در هم بریزد، کمون، بمنزلهٔ خاستگاه تعاونی روستائی، مستقیماً ایفای نقش می‌کند، مهم گزاران و سرشناسان برکنار شده‌اند، از ملاکین سلب مالکیت شده است، ولی اعضای حزب که ادارهٔ تعاونیهای روستائی را بعهده دارند همگی اهل روستا بوده، از هانوی یا دیگر شهرها گسیل نشده‌اند. اصلاحات اقتصادی زیر که در آستانهٔ بمبارانها مورد تأیید اکثر دهقانان ویتنامی است، جائی برای تردید باقی نمی‌گذارد: بازده زمین زراعی به حدود چهارتن در هکتار رسیده است. با حفر چاههای آب، ایجاد حوضچه های بهداشتی مخصوص فضولات و احداث خرمنگاهها چهرهٔ زندگی روزمرّه در روستا تغییر کرده است. از سال ۱۹۴۵ که صدها هزار روستائی از قحطی و گرسنگی مردند، دور شده ایم.

زیر ساختهای درمانی و آموزشی در فاصلهٔ سالهای ۱۹۵۴ و ۱۹۶۴ بطور وسیع در روستاها پراکنده شده است. برخی از کارشناسان مدعی شده‌اند که ویتنام شمالی بدانجهت توانسته است مقاومت کند که مردم آن کشاورز بوده‌اند و بنابراین نیازهای مبرم خاصی آنها را در تنگنا قرار نداده است. این نظر صائب نیست بلکه با توجه به واقعیتها می توان گفت که مقاومت آن ناشی از زیر ساختی مدرن (گر چه محدود) در سطح روستا و ناحیه در این کشور بوده است. هر روستا دارای یک درمانگاه، هر ناحیه دارای چندین بیمارستان با کارمندانی ماهر و متخصّص، هر ایالت دارای بیمارستانی با کارمندان و تجهیزات تخصّصی است. نتیجه حاصل از بمبارانها افزایش بخشیدن به تعداد این زیر ساختها بمنزلهٔ پاسخگوئی به مسأله‌ای بود که

حملات هوائی طرح کرده بودند یعنی یاری رساندن در هر کجا و هر وقت. بموازات آن، شبکه مدارس، در آستانه پیاده شدن نیروهای دشمن، تمامی روستاها را پوشانده بود. همه کودکان از هفت تا ده ساله دورهٔ اوّل آموزش ابتدائی را می گذراندند. آموزشهای دوره دوّم و سوّم در سطح ناحیه و ایالت تأمین می‌گردید. حملات هوائی در ویتنام شمالی از روند فعالیتهای آموزشی بطور محسوس چیزی نکاسته بود. بر پایه این واقعیّات بود که نظام حکومت توانست در بطنِ جامعه روستائی خود شرائط مقاومت را فراهم آورد.

بنابر آنچه گذشت، رژیم ویتنام شمالی که از تحقق بخشیدن به این تدابیر توانمند شده بود، برای مقابله با بمبارانها بخوبی از انجام سه مهم برآمد:

- سرمایه سازی از ناسیونالیسم ویتنامیان در برابر تهاجمات هوائی.

- بسیج توده‌ها پیرامون طرحهای اجرائی که برای آنها سودمند بود و مستقیماً بمنزلهٔ بنیاد و اساس نظام حکومتی و ایدئولوژی آن بحساب می آمد و توجه دادن به این مهمّ که پی آمد هر گونه تسلیم در برابر فشارهای وارده از سوی آمریکائیان مساوی است با تباه شدن و از کف دادن دستاوردها، حتی در سطح زندگی روزمرّه.

- بمنظور ژرفا بخشیدن به این بسیج، تا حدودی در ساختها و سازمانهای سیاسی کشور شیوهٔ مردم سالاری و دموکراسی در پیش گرفته می شود و این امر به پیدایش کادرهای تازه درتمام سطوح امکان می دهد (وازاین رهگذارحزب تقویت می شود).

مطلب اخیر در خور آنست که مورد مداقّه بیشتری قرار گیرد زیرا مؤید سرزنده بودن رژیم و قابلیت آن در انطباق و همسازی با اوضاع و شرائط خاص است. برای مقابله با بمبارانها، ویتنام شمالی، که حزب ترجمان آن شده بود، جوانان، پسران و دختران، و بانوان را به اشغال مقامی پر اهمیت‌تر در جامعه ویتنام تشویق و تحریض می‌کرد: پذیرش مسؤولیت در نیروهای چریکی یا تعاونیها و نیز در خود حزب. بعلت

عدم تمرکزی که در اثر بمبارانها پیش آمده بود، از آغاز آوریل ۱۹٦۷، برنامه های محلی، با مشارکت بسیار جدّی تر اعضای تعاونیها، تحقق می پذیرفت. اعضای تعاونیها بر توزیع مصنوعات که از شهرها به روستا ارسال می شد نظارت می‌کردند، به دفاتر حسابداران رسیدگی کرده، نمایندگان خود را برای شرکت در شورای مردمی (که در آن نسبت عددی اعضایِ حزب نمی بایستی از چهل درصد تجاوز کند) انتخاب می‌کردند. در سال ۱۹٦۷ مبارزهٔ تبلیغاتی وسیعی برای حذف کادرهائی که بیش از حد دیوان سالار بوده یا سوء مدیریت داشتند و یا در انجام وظائف قصور می ورزیدند در گرفت تا آنکه مدیریتی دموکراتیک تر زمام امور را در دست گرفت. هر مسؤولی ناگزیر بود ماهی یکبار در برابر اعضای تعاونیها حضور یابد و به تنقیدات احتمالی آنان گوش فرا دهد. بعد از انجام این اصلاحات دموکراتیک در روابط مدیران با توده های مردم، قطعات زمینی که در گذشته به شوراهای اداری اختصاص یافته بود ـ هرشورائی یک هکتار زمین دراختیارداشت ـ بازستانده شدواین امتیازلغوگردید.

امید وارم توانسته باشم، از خلال این بحث مختصر، نشان دهم تا چه حد معدودی پیش داوری اشتباهات بسیاری از کارشناسان امریکائی را توجیه می کند: بطور سیستماتیک ضد کمونیسم بودن، اعتقاد به این که خود تنها دارای نظام فکری عقلانی است که در هر موقعیتی می تواند کاربرد داشته باشد؛ بالنتیجه عدم امکان شناخت و درک انگیزه های دشمن؛ وسوسهٔ توجیه رفتارهای مختلف (ولو بهم پیوسته) بدلایل نژادی یا مذهبی، کم بهادادن به خصم بعلت ارزش قائل نشدن برای کارآئی ایدئولوژی وی.

تصور می‌کنم، آنچه که بدانها اشاره شد، ریشه های شکست سیاست آمریکا را در مورد ویتنام شمالی نشان می دهد.

ژرار شالیان

دکتر تقی عدالتی
گروه هیئت و نجوم ـ بنیاد پژوهشهای اسلامی

بسمه تعالیٰ

ستاره دنباله دار «هالی» باز می‌گردد !

با بازگشت ستارهٔ دنباله دار «هالی» به منظومهٔ شمسی، امسال سالِ مطالعه بر روی ستارگان دنباله دار می باشد و از آنجا که ستاره‌شناسان از ظهور این ستاره دنباله دار اطلاع دارند، آماده‌اند که بیش از هر ستاره دنباله داری، بر روی آن مطالعه و بررسی نمایند. این دنباله دار حداقل سه هزار سال پیش مورد مشاهده قرار گرفته است و احتمالاً همان ستاره دنباله داری است که در سال ۱۰۵۷ پیش از میلاد به وسیله منجمان چینی مشاهده شد. به احتمال زیاد سایر منجمان نیز «هالی» را در سالهای ۶۱۳ و ۲۶۶ پیش از میلاد مشاهده کرده‌اند. اما، نخستین مشاهدهٔ اصولی آن ۸۷ سال پیش از میلاد مسیح یعنی هنگامی که ژولیوس سزار پسر بچه‌ای ۱۴ ساله بود، صورت گرفت.

در سرتاسر زمانهایی که انسانها ستارگان دنباله دار را مشاهد کرده‌اند، این ستارگان نشانه‌ها و مظاهری از حوادث و وقایع نیک و بد بودند. همچنانکه در سال ۱۰۶۶م. (۴۴۵ هـ.ش) که ارتش دانمارک تحت فرماندهی ویلیام نورماندی در جنگ‌ها ستینگز انگلیسها را شکست داد، ستاره دنباله دار «هالی» در آسمان نورافشان شد. از آن تاریخ تصور شد که نامیمونی ستاره دنباله دار به حاکم وقت رو کرده است واین نشانه بسته به وابستگی و تمایلات مشاهده کنندهٔ ستاره می توانست

به فال نیک یا بد گرفته شود. از این رو، ستارگان دنباله‌دار بر مسیر تاریخ تأثیر گذاشته‌اند. منجمان ملکه الیزابت اول به او پیشنهاد کردند که به ستاره دنباله‌دار نورانی سال ۱۵۷۷م. (۹۶۵هـ.ش) نگاه نکند. اما، از آنجا که او کنجکاو و شجاع بود، به این ستاره نگاه کرد و هنگامی که آنرا دید چیزی شبیه این جمله را بانگ زد که مرگ فرا رسید! و رو به جنگ با آرمادا پادشاه اسپانیا گذاشت و او را شکست داد. الیزابت که مستقیماً از نسل ویلیام بود، تاریخی خانوادگی از مساعدتها و یاریهای ستاره دنباله‌دار داشت.

ستاره دنباله‌دار سال ۱۵۷۷م. (۹۶۵ هـ.ش) نیز به وسیله ستاره‌شناس دانمارکی، تیکو براهه رصد شد. تیکو از نخستین کسانی بود که موقعیت یابی صحیح و دقیقی از ستارگان دنباله‌دار را به عمل آورد. او موقعیت این ستاره دنباله‌دار را در برابر زمینه ستارگان تعیین کرد و دریافت که جابه‌جایی بیننده که بر اثر چرخش زمین در طول یک شب ایجاد می شود، محل ستاره دنباله‌دار را تغییر نمی دهد. او از این موضوع نتیجه گرفت که این ستاره دنباله دار را در میان سیارات جای داد و این عقیده را که این ستارگان مانند شهابها، آذرخش و سپیدهٔ شمالی از پدیده های جوی هستند، باطل کرد. پادشاه سوئد که مرد ترقی‌خواهی بود، از کار تیکو ابراز رضایت کرد و رصدخانه‌ای به نام اورانیبورگ را به عنوان پاداش در اختیار او گذاشت. این رصدخانه در جزیره هون واقع در دریای بالتیک، بین سواحل سوئد و دانمارک قرار داشت. تیکو یکی از بزرگترین ستاره‌شناسان تاریخ شد و کشف یوهان کپلر در مورد قوانین حرکت سیاره‌ای را چهارچوب کار خود قرار داد. کپلر وارث رصدهای تیکو، در سال ۱۶۰۷ م. (۱۱۸۶هـ.ش) ستاره دنباله‌دار هالی را مشاهده کرد.

هر ستاره دنباله‌دار، دارای سه قسمت اصلی است: هسته، گیسو و دنباله. هسته، جسمی تشکیل شده از یخ، گرد و غبار است که حدود ۶ تا ۱۲ کیلومتر قطر

دارد و در یک مدار بیضی شکل دور خورشید می‌گردد. هسته معمولاً بسیار سرد است و هنگامی که به مرکز منظومهٔ شمسی نزدیک می شود، گرم شده و یخهای سطحی آن به بخار آب و سایر گازها تبدیل می‌گردد. در این هنگام هسته به وسیله، ابر کم ضخامتی از گاز و غبار به نام گیسو احاطه می شود. هر چه که ستاره دنباله‌دار به خورشید نزدیکتر شود، ذرات از هسته جدا شده و جریان می یابند و بدین ترتیب دنبالهٔ ستاره تشکیل می شود. این غبارها به دلیل فشار حاصله از تابش نور خورشید بر آنها و همچنین جریان بادهای خورشیدی از هسته فاصله می‌گیرند. گیسوی ستاره می تواند تا ابعاد هزاران کیلومتر رشد کند. برای مثال عرض گیسوی ستارهٔ دنباله داری که در سال ۱۸۱۱ م. (۱۱۹۰ هـ.ش) ظاهر شد، بیشتر از یک میلیون کیلومتر پهنا داشت. چگالی ذرات در گیسو آنقدر کم است که چنانچه تمام ذرات موجود در گیسو را دور هم جمع کنیم می تواند در یک کیف معمولی جای گیرد. هسته و گیسو رویهم سر یک ستاره دنباله دار را تشکیل می دهند.

به خاطر وجود دو نیروی رانشی حاصله از خورشید (تشعشع خورشید و بادهای خورشیدی)، دنباله ستارهٔ دنباله دار از خورشید دور می شود و چنانچه ستاره در حال دور شدن از خورشید باشد دنبالهٔ آن باز در جهت مخالف خورشید قرار می گیرد. بنابراین، در این هنگام، دنباله در پیشاپیش سر ستاره دنباله دار قرار گرفته و سر در انتهای آن از خورشید می‌گریزد. یک ستاره دنباله‌دار معمولاً دو دنباله دارد: دنباله گازی که به صورت یک خط مستقیم است و دنباله غباری که شکل منحنی گونه ای دارد. اگر چه دنبالهٔ هر ستاره دنباله‌دار میلیونها کیلومتر طول دارد لیکن از ذرات بسیار کوچکی تشکیل شده است. در جریان ظهور ستاره دنباله دار هالی در سال ۱۹۱۰ م. (۱۲۸۹ هـ.ش) سیاره ما (زمین) از میان دنباله آن عبور کرد بدون اینکه کوچکترین تأثیر سوئی از این عبور حاصل شود.

ادموند هالی و اینراک نیوتون نیز که با هم دوست بودند در سال ۱۶۰۷ م. (۱۱۸۶ هـ.ش) ستاره دنباله داری را که بعدها نام «هالی» به خود گرفت، مشاهده کردند. بعداً نیوتون در مراحل پیشرفت قانون گرانش خود، نتیجه گیری کرد که ستارگان دنباله دار نیز مانند سیارات بایستی تحت تأثیر گرانی حرکت کنند و بنابراین مسیرهای مقاطع مخروطی یعنی سهمی ها، بیضی ها و هذلولی ها را دنبال می‌کنند. به دنبال آن هالی مدارهای ۲٤ ستاره دنباله دار ثبت شده را تحلیل کرد و تعیین نمود که آنها بیضی هستند. هالی متوجه شد که سه ستاره دنباله دار تقریباً یک مدار دارند و در شگفت ماند که شاید همگی آنها یکی باشند. اگر قضیه از این قرار بود، ستاره دنباله دار در فواصل تقریباً ۷۵ ساله ظاهر شده بود و به این ترتیب هالی تاریخ بازگشت بعدی آن را پیش بینی کرد. ستاره دنباله داری که در حقیقت هالی کشف کرد، امروزه به نام او نامیده می شود. پیش بینی هالی مبنی بر بازگشت این ستاره دنباله دار در سال ۱۷۵۸ م. (۱۱۳۷ هـ.ش) صحیح بود، هر چند که خود او زنده نماند تا آنرا ببیند.

پیش بینی جسورانه ادموند هالی تأیید جنجال برانگیزی بر فیزیک نیوتونی بود- و برای نخستین بار درتاریخ، بازگشت یک ستاره دنباله دار با موفقیت پیش بینی شد- از آن تاریخ به بعد ستاره دنباله دار هالی یک بار در سال ۱۸۳۵ م. (۱۲۱٤ هـ.ش) و بار دیگر در۱۹۱۰م. (۱۲۸۹ هـ.ش) باز گشته است و تا پایان سال جاری ما امکان دیدن آن را خواهیم داشت.

در اینجا قبل از بررسی کامل زمان مشاهده ستاره دنباله دار هالی در سال ۱۳٦٤، لازم است انواع ستاره های دنباله دار را بر حسب دوره عبور آنها از نقطه حضیض یعنی نزدیکترین فاصله به خورشید شرح دهم.

۱ - ستارگان دنباله دار با دوره های کوتاه مدت: دوره تناوب آنها از ۳/۳ تا ۲۰

سال است. این نوع ستارگان اغلب کم نور و بدون دنباله اند. از این گروه می توان ستاره دنباله‌دار انکه با دوره تناوب ۳/۳ سال را نام برد. این ستاره دنباله دار تا کنون ۵۰ بار دیده شده است و فاصله حضیضی و اوجی آن به ترتیب ۰/۳۴ و ۴/۱ واحد نجومی (یعنی فاصله زمین تا خورشید) می باشد.

۲ ـ ستارگان دنباله‌دار با دوره‌های میان مدت: دوره تناوب آنها معمولاً ۳۰ تا ۴۰ سال است. مثلاً ستاره دنباله‌دار تمپل ـ تاتل از این گروه، دارای دوره ۳۲/۹۱ سال است. فاصله حضیضی و اوجی آن به ترتیب ۰/۹۸ و ۱۹/۵۶ واحد نجومی است و تا کنون ٤ بار رؤیت شده است.

۳ ـ ستارگان دنباله‌دار با دوره‌های درازمدت : دوره این گروه در حدود ٦۰ تا ۲۰۰ سال است. ستاره دنباله دار هالی با دوره ۷٦/۰۹ سال، از این گروه است. فاصله حضیضی و اوجی آن به ترتیب ۰/۵۹ و ۳۵/۳۳ واحد نجومی است و تا کنون ۲۹ بار دیده شده است.

٤ ـ ستارگان دنباله‌دار با دوره‌های نامعین : ستارگان دنباله دار این گروه بر مدارهای بیضی شکل بسیار کشیده با دوره چند ده قرن تا چند میلیون سال، و یا بر مدارهای سهمی یا هذلولی قرار دارند. مثلاً، ستاره دنباله دار کوهوتک ـ II با دوره تناوب حدود ۷۵۰۰۰ سال و فاصله حضیضی ۰/۱٤ واحد نجومی که در سال ۱۳۵۲ شمسی کشف شد، از این گروه است.

مدار ستارگان دنباله‌دار به علت جسم بسیار کوچکشان، به شدت تحت تأثیر سیارات قرار می‌گیرند و در نتیجه پارامترهای مداری آنها تغییر می‌کند به طوری که در هر بازگشت ممکن است مدار تغییر کند. به عنوان نمونه، می توان ستاره دنباله‌دار لکسل را نام برد که در سال ۱۱٤۹ شمسی رؤیت شده است. دوره تناوب آن در حدود ۵/٦ سال بود و از ۲/٤ میلیون کیلومتری زمین عبور کرد، لیکن دیگر هرگز دیده

نشد. پارامترهای مداری نشان می دهد که این ستاره دنباله دار در بازگشت، از نزدیکی مشتری گذشته است و اختلالهایی که به توسط مشتری ایجاد شده است به اندازه‌ای قوی بوده که سبب شده است، ستاره دنباله دار بر مدار جدیدی قرار گیرد. بنابراین، به نظر می رسد که بر این مدار جدید فاصله آن از زمین چنان زیاد است که رصد آن مقدور نیست.

عبورهای گذشته ستاره دنباله دار هالی از حضیض مدارش نشان می دهند که دوره تناوب این ستاره بین ۷۴/۴۲ سال (متعلق به فاصله زمانی بین ظهور سال ۱۸۳۵ م. و (۱۲۱٤ هـ.ش) و ۱۹۱۰ میلادی (۱۲۸۹ هـ.ش) و ۷۹/۲۵ سال (متعلق به فاصله زمانی بین ظهور سال ٤۵۱ و ۵۳۰ میلادی) در نوسان بوده است و دوره متوسط آن ۷۶/۰۹ سال است. بدیهی است، تغییر دوره معلول اختلالهای ناشی از سیارات، به ویژه مشتری، است. ستاره دنباله دار هالی بر روی یک مدار بیضی حرکت می کند که حداقل و حداکثر فاصله آن از خورشید به ترتیب ۰/۵۹ و ۳۳ / ۳۵ واحد نجومی است و از بین مدارهای عطارد و زهره تا فرا سوی مدار نپتون گسترده است. آخرین بار، هالی در سال ۱۹۱۰ م. آشکار شد و از ماه سپتامبر ۱۹۱۰ م. (۱۲۸۹ هـ.ش) هنگامی که فاصله آن از خورشید ۳/۲ واحد نجومی بوده، تا ژوئن ۱۹۱۱ م. (۱۲۹۰ هـ.ش) با فاصله ۵/٤ واحد نجومی از خورشید مشاهده شد. در این ظهور، ستاره دنباله دار هالی دارای سری به قطر حدود ۲۰۰,۰۰۰ کیلومتر، دنباله‌ای به طول حدود ۱۲۰ میلیون کیلومتر جرمی در حدود $۵×۱۰^{18}$ گرم بود. در این حال، ستاره چندان درخشان نبود و ستاره‌شناسان تخمین می زنند که روشنایی آن در ظهور ۲۳۹ قبل از میلاد در حدود ۲۵۰ برابر روشنایی آن در ظهور ۱۹۱۰م. (۱۲۸۹ هـ.ش) بوده است. این کاهش روشنایی در اثر از دست رفتن جرم بوده است.

ستاره دنباله دار هالی در زمستان سال جاری آشکار می شود، لیکن چون

پیش بینی می شود که این بار، کم نورتر از سال ۱۹۱۰ م. (۱۲۸۹ هـ.ش) باشد، انتظار نمی رود که چندان جالب توجه و تماشایی باشد. دنباله دار هالی در تاریخ ۹ فوریه سال ۱۹۸۶ میلادی (۱۳۶٤ هـ.ش) (به زمان بین المللی) از حضیض می‌گذرد و سرعت آن در حضیض و اوج به ترتیب ۵٤/۵۵ و ۰/۹۱ کیلومتر بر ثانیه است. بعد از ۷٤/٦٦ سال، یعنی در ۲۹ ژوئیهٔ سال ۲۰٦۱ م. بار دیگر از حضیض خواهد گذشت. این ستاره در ۲٤ مهر ۱۳٦۱ یا ۱٦ اکتبر سال ۱۹۸۲ م. (۱۳٦۱ هـ.ش) به توسط تلسکوپ رصدخانه مونت پالومار دیده شد و از آن پس مرتباً رصد شده است. نزدیکترین فاصله هالی از زمین، قبل و بعد از عبور از حضیض، به ترتیب در ٦ آذر ماه ۱۳٦٤ و ۲۲ فروردین ۱۳٦۵ شمسی با فواصل ۰/٦۲ و ۰/٤۲ واحد نجومی خواهد بود. در این دو هنگام، فاصله ستاره هالی از خورشید به ترتیب ۱/۵۵ و ۱/۳۳ واحد نجومی است. تغییر موقعیت نسبی هالی و زمین در سالهای ۱۳٦٤ و ۱۳٦۵ شمسی، سبب خواهد شد که برای رؤیتهای قبل و بعد از عبور از حضیض شرایط متفاوتی به وجود آید، به طور کلی، پیش از عبور از حضیض، ساکنان نیمکره شمالی شرایط مناسب‌تری دارند، در صورتی که بعد از عبور از حضیض، این شرایط برای ساکنان نیمکره جنوبی فراهم می شود. هنگامی که ستاره دنباله دار هالی ازحضیض عبور می‌کند، رؤیت آن غیر ممکن است، زیرا نسبت به زمین در طرف دیگر خورشید قرار می‌گیرد. بهترین زمان مطالعه هالی در نیمکره شمالی، در حوالی مقابله در ۲۷ آبان ۱۳٦٤ شمسی است که دنباله‌دار در تمام طول مدت شب مرئی است. نکته مهم آنکه ستاره دنباله دار هالی تا آذر ۱۳٦٤، تنها با تلسکوپ قابل رصد است و در ماه آذر ۱۳٦٤ جاری با دوربین دو چشمی نیز قابل رؤیت می شود. همچنین ستاره هالی در دیماه ۱۳٦٤ در شامگاهان به صورت ستاره کم نوری در ارتفاع کم، بالای افق غربی نیمکره شمالی قابل رؤیت است و به ویژه در هفته های میانی دی به علت نور کم ماه

(محاق و هلال) شرایط رؤیت مناسب‌تر خواهد بود. در ماه اسفند ۱۳۶٤ و تا اواخر فروردین ۱۳۶۵، به صورت ستاره‌ای صبحگاهی و از آن پس به صورت ستاره‌ای شامگاهی ظاهر می شود. در پایان مشخصات ستاره دنباله‌دار هالی همراه با مدار ظهور آن به صورت ستاره صبحگاهی و شامگاهی در زیر ترسیم شده است.

مشخصات ستاره دنباله‌دار هالی

قطر هسته	٦ کیلومتر
قطر سر	٤٠,٠٠٠ کیلومتر
طول دنباله	۸۰ میلیون کیلومتر
دوره و جهت چرخش	٤۲ ساعت و در جهت مستقیم
ضریب انعکاس	٪۱۵
چگالی	۱ گرم بر سانتی متر مکعب
ترکیبات	بیشتر آب منجمد (یخ)
دمای سطح	۸۸ - درجه سانتیگراد

منابع مورد استفاده: در تهیهٔ مطالب فوق از مجله علمی آسترونومی ماه مارس ۱۹۸۵، مجله فیزیک و چند کار تحقیقی دیگر استفاده شده است.

تشکر و قدردانی: از بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی به خاطر فراهم آوردن امکانات تحقیق و بررسی در موضوع علم هیئت و نجوم تشکر و قدردانی می شود. همچنین از همکاری برادر شانه‌چی صمیمانه تشکر می‌گردد.

باغ بیرنگی

کسی که درکِ نکرده رُخ چو ماه کسی
کجاست تا که بفهمد شب سیاه کسی
زبرق و آتش سوزان نمی کنم پرهیز
چرا که سوخت مرا آتش نگاه کسی
به راه عشق و طلب رهنمای من عشق است
نرفته ام به ارادت به خانقاه کسی
به قول ناصرخسرو امیرملکِ تنم
رئیس کشور نفسم، نه پادشاه کسی
به عزّ فقر بنازم که بی‌نیازم کرد
ازآن که فخرکنم بر جلال و جاه کسی
گناه من همه بر دوش من بود ای دوست
مگر که پشت تو خم گشته، از گناه کسی
سخن زعیب کسان، خودصلاح عارف نیست
خطا بود که نپوشیم اشتباه کسی
فضای دولت درویش باغ بیرنگی است
که فارغ است زسیرِ گل و گیاه کسی

هزار شکر اگر کنج فقر تاریک است
از آن به است، که روشن زدود آه کسی
شمول لطف تو را فاش می کند عاشق
چرا که جز تو نباشد، کسی اله کسی

سید علی نقوی زاده (عاشق طبسی)

در چرخ وجود آفتابست حسین (ع)
روشنگر راه انقلابست حسین (ع)
شد تشنه شهید بر لب آب ولی
عالم همه تشنه اند و آبست حسین (ع)

«سید محمد خسرو نژاد»

احمد حامد مقدّم
گروه جامعه شناسی ـ دانشگاه مشهد

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحیم

طرح زیربنا و پایه‌های اساسی جامعهٔ اسلامی

«جامعهٔ اسلامی» دارای ویژگی ها و مشخصات مخصوص به خود است، برخی از این ویژگی ها جنبهٔ زیربنایی یا اساسی و پایه‌ای داشته و می توان گفت جوانب مختلف جامعهٔ اسلامی بر مبنای آنها شکل می گیرد و به عبارتی این خصوصیات در نهادها، وجوه و جنبه های گوناگون این جامعه مانند خانواده، سیاست، اقتصاد، تعلیم و تربیت، روابط اجتماعی و مانند اینها تجلّی می یابد. مهم‌ترین این ویژگیها «توحید» است که ما آن را «زیربنای جامعهٔ اسلامی» تلقی می کنیم و مشخصات دیگری که آنها را به عنوان «پایه های اساسی جامعهٔ اسلامی» می دانیم عبارتند از: ۱ـایمان ۲ـاخلاق ۳ـقسط و عدل ۴ـبرابری و مساوات ۵ـتعاون ۶ـارزشهای معنوی.

اکنون به بیان و شرح مختصر هریک از این عوامل می پردازیم:

توحید: زیربنای جامعهٔ اسلامی

هر جامعه دارای مرز مشخص و معینی است، معمولاً جوامع مختلف بر اساس «ملیّت»، «وطن» و یا عوامل مادی مانند اینها مشخص می شوند. اما ملاکی که اسلام در زمینه های مختلف برای ارزش گذاری و تعیین حق و باطل از جمله در مورد پدیده های اجتماعی بکار می برد، ملاکی اعتقادی و ایمانی است. نظام اجتماعی

اسلام نیز مانند سایر جوانب این دین بر همین ملاک و اساس قرار دارد، یعنی جامعهٔ اسلامی یک جامعهٔ عقیدتی است، جامعه‌ای است که تمامی ارزشهای آن بر این مبنا سنجیده می شود به بیان بهتر زیربنا و زیرساخت این جامعه «اسلام» است که مبنای آن بر «توحید» گذاشته شده است.

توحید اوّلین و مهم‌ترین مرحله در اسلام می باشد و به عنوان زیربنای سایر اعتقادات اسلامی تجلّی می نماید، اوّلین شعار پیامبر اسلام در ابتدای رسالتش، شعار پذیرش توحید و نفی شرک و چند خدایی بود و در همین شعار تنها راه رستگاری را اعتقاد به وحدانیت خداوند اعلام فرمود[1].

منظور از توحید عقیده به این است که «برای عالم خدای یگانه‌ای است که بوسیله پیغمبران خود راه جامع و کامل سعادت را به مردم ابلاغ نموده و اوست که در روز قیامت همگان را برای پاداش و کیفر جمع می کند. این همان اساس واحدی است که اسلام، اجتماع خود را بر آن مبتنی نموده و با کمال دقّت در حفظ آن مراقبت می کند»[2].

پس اسلام اجتماع را بر مبنای «عقیده» می سازد نه ملاکهای دیگر از قبیل ملاکهای ملّی، جغرافیای سیاسی، نژادی و مانند اینها. این ملاک عقیدتی که همان توحید است در تمامی جنبه های زندگی اجتماعی - اقتصادی جامعهٔ اسلامی تجلّی می یابد. نظام اجتماعی اسلام بمثابهٔ یک «سیستم» می باشد و «سیستم عبارتست از مجموعه‌ای متشکل از دو یا چند عنصر مرتبط از هر قبیل». مثل مفاهیم (در سیستم اعداد)، اشیاءِ (در سیستم تلفن یا بدن آدمی)، یا مردم (در سیستم

---

۱ - قولوالا اله الاّ الله تفلحوا.

۲ - علامه سید محمد حسین طباطبائی: المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۷، ترجمه محمد رضا صالحی کرمانی، ص ۱۹۹.

اجتماعی). بنابراین سیستم یک عنصر نهائی غیر قابل تقسیم نیست، بلکه کلی است که می تواند منقسم به اجزاء شود. عناصر و مجموعهٔ عنصرهایی که تشکیل یک سیستم را می دهد دارای خواص سه گانه ذیل است:

۱ـ خواص یا عملکرد هر عنصر مجموعه، دارای اثری است در خاصیت ها و عملکرد آن مجموعه به صورت کل. مثلاً هر یک از اعضای بدن حیوان در انجام کار کلی آن تأثیر دارد.

۲ـ خواص یا عملکرد هر عنصر، و نحوهٔ تأثیرش بر کل، با خواص و عملکرد لااقل یک عنصر دیگر آن مجموعه بستگی دارد. لذا هیچ جزء بطور مستقل در کل تأثیر ندارد و هر یک دست کم تحت تأثیر جزءِ دیگری است. فی المثل عملکرد قلب و اثری که روی بدن دارد بستگی پیدا می کند به عملکرد ریه ها.

۳ـ هر گروه فرعی عناصر در مجموعه، دارای دو خاصیت اوّل می باشد. یعنی بطور غیر مستقل در کل مؤثر است. بنابراین کل را نمی توان به مجموعه های ثانوی مستقل تجزیه نمود. یک سیستم قابل تقسیم به سِیستم های فرعی مستقل نیست. مثلاً تمامی سیستم های فرعی بدن یک حیوان، از قبیل اعصاب، تنفس، هاضمه و غیره عکس العمل داشته و هر یک روی طرز کار مجموعهٔ کل تأثیر دارد[۳].

با توجه به آنچه در مورد تعریف و خواص «سیستم» گفته شد، دربارهٔ سیستم اسلامی باید گفت آنچه در تمامی عناصر این سیستم مشترک بوده و تمامی این عناصر و به بیان دیگر تمامی سیستم بر مبنای آن پایه ریزی شده و تشکّل یافته «توحید» است، یعنی عناصر تشکیل دهندهٔ نظام اجتماعی اسلام هر کدام به عنوان یک خرده- سیستم و همچنین تمامی عناصر این خرده- سیستم ها به عنوان یک

۳ـ راسل. ل. ا. ک: کاربرد روش سیستمها، ترجمه محمد جواد سهلانی، تهران، مؤسسهٔ انتشارات آثار بعثت، صص ۲۹-۲۸.

سیستم، همگی بر مبنای توحید استوار گشته است، نظام خانوادگی، نظام قشربندی اجتماعی، نظام اقتصادی، نظام سیاسی و بالاخره تمامی سیستم اسلامی بر مبنای توحید قرار دارد. این معنا را مرحوم علامه طباطبائی چه خوب بیان داشته اند:

« همهٔ اجزاء دین اسلام اگر خوب تجزیه و تحلیل شود، به توحید برمی‌گردد و توحید اگر به حال ترکیب در آید به صورت اخلاق و اعمال در خواهد آمد. اگر توحید از مقام عالی اعتقادی فرود آید به صورت اخلاق و اعمال خواهد شد و اگر اخلاق و اعمال از درجهٔ نازل خود بالا تر روند، توحید خواهند بود، الیه یصعدا لکلم الطیّب والعمل الصالح یرفعه»[۴].

و نیز:

«تفصیلات قانون گذاری و حکمت های قرآن وقتی که تجزیه و تحلیل شود همه به حاق توحید خالص برمی‌گردد و توحید خالص قرآن را هم وقتی به صورت ترکیب در آوریم، عیناً همان می شود که از تفصیلات استفاده می‌کنیم. این خصوصیت و شأن قرآن مجید است»[۵].

در اسلام اعتقاد به «توحید» نباید همچون عقیده‌ای در کنار سایر عقاید تلقی شود بلکه زیر بنای تمامی عقاید اسلامی است و اسلام تمام احکام و قوانین خویش را بر آن استوار ساخته است، این حقیقتی است که با بررسی احکام، قواعد و ضوابط موجود در اسلام به خوبی نمایان می‌گردد.

اسلام زندگی اجتماعی ایده‌آل انسان را آن زندگیی دانسته که بر اساس فطرت پاک انسان و طبق فرامین الهی استوار باشد. مبنای این اجتماع «توحید» است، در اسلام، توحید هم عامل تکامل جوامع بشری و هم عامل وحدت تمامی این جوامع

---

٤ - علامهٔ طباطبائی . المیزان، ج ۷، ترجمهٔ محمد رضا صالحی کرمانی، ص ۱۸٤.

٥ - علامهٔ طباطبائی : المیزان، ج ٦، ترجمهٔ سیّد محمد باقر موسوی همدانی، ص ۳۰.

می باشد. این مطلب که در اسلام تمامی احکام و عبادات و قوانین و دستورات آن و به اصطلاح تمامی عناصر این سیستم بر مبنای توحید قرار داشته و در تمامی آنها روح توحید به چشم می خورد، از مهم ترین ویژگیهای این دین است که موجب ارتباط و همبستگی کامل بین اجزاءِ آن گردیده و آن را به صورت یک «سیستم» کامل در آورده است. این معنا را مرحوم علامهٔ طباطبائی بیان می دارد:

«در این دین مشاهده می‌کنیم که روح توحید و یکتاپرستی از هدفهای اولیّه آن بشمار می رود بطوری که روح توحید در کلیه ملکات و فضایل اخلاقی جاری بوده و روح اخلاق نیز در کلیه اعمالی که مردم به انجام آن مکلفند منتشر می باشد و با این ترتیب است که برگشت جمیع مواد دین اسلامی به توحید است و توحید خود در مرحله ترکیب و انضمام به همان اخلاق و وظایف عملی برگشت می‌کند»[۶].

جهان بینی اسلام، جهان بینی توحیدی است و اسلام دین یگانگی و وحدت بین تمام نیروهای جهان است، توحید خدا، توحید همه پیامبران در بشارت دادن به این دین یگانه، وحدت بین جنبه های عبادی و اجتماعی و اقتصادی و سیاسی زند گی و... راهنمایی های این دین در تمامی موارد از جمله در باب حقوق، سیاست، اقتصاد و همهٔ جزئیات حیات به معنای اعم و زند گی اجتماعی به معنای اخص بر مبنای توحید قرار گرفته است.

این ویژگی اسلام، دارای اثرات و جلوه هایی در زند گی اجتماعی است، جامعه ای که بر مبنای توحید استقرار یافته باشد، تمامی اعمال و رفتار افراد و گروههای آن و نهادهای مختلفش بر این مبنا پایه گذاری شده و در هیچیک از جنبه های زند گی، اثری از مظاهر غیر توحیدی وجود نخواهد داشت. بنابراین جامعهٔ توحیدی، جامعه ای است که روحیه برادری و برابری و وحدت در تمامی ابعاد عناصر

---

۶ ـ علامهٔ طباطبائی : المیزان، ج ۷، ترجمه محمد رضا صالحی کرمانی، ص ۱۸٤.

آن حاکم بوده ودرعوض جایی برای مظاهرشرک وکفرباقی نمی ماند. مظاهری‌که در جوامع غیر الهی نه تنها رایج است، بلکه اساس و مبنای روابط و نهادهای اجتماعی این جوامع می باشد.

اکنون می پردازیم به شرح مختصر پایه های اساسی این جامعه:

۱ ـ ایمان ـ از پایه های اساسی و مهم جامعه اسلامی، «ایمان» است. ایمان به معنی دقیق عبارتست از جایگیر شدن اعتقاد در قلب انسان، اعتقاد و ایمان به اسلام، یعنی به خدای یکتا و آنچه خداوند متعال در این دین برای انسان و جهان مقرر فرموده. ما «توحید» را زیربنای این جامعه دانسته و گفتیم که تمامی پدیده ها و وجوه این جامعه بر مبنای توحید استوار گشته و روح توحید در تمامی آنها متجلّی است، اکنون شاهد این تجلّی در ایمان هستیم، ایمان به توحید، داشتن جهان‌بینی توحیدی، ایدئولوژی توحیدی.

خداوند در قرآن کریم غالباً مسلمین را با همین خصوصیت مشخص فرموده: الّذین آمنوا (کسانی که ایمان آورده اند) مؤمنین، مؤمنون، مؤمنات و مانند اینها.

مرز جامعه اسلامی بر مبنای همین ایمان قرار می‌گیرد، این جامعه، یک جامعهٔ ایدئولوژیک بوده و وجه مشخصهٔ آن از سایر جوامع مرز عقیده و ایمان می باشد نه مرزهای جغرافیائی، سیاسی، نژادی و مانند اینها یعنی عواملی که معمولاً جوامع دیگر بر اساس آنها مشخص می شوند. بنابراین جوامعی که بر این مبانی و به عبارت بهتر بر اساس ملیّت تشکیل شده اند از نظر اسلام مردودند. علامه طباطبائی در تفسیر گرانقدر المیزان تحت عنوان: «مرز مملکت اسلامی، مرز عقیده و ایمان است نه مرزهای جغرافیائی و سیاسی» می نویسد:

«تشکیل اجتماع بر اساس ملیّت از نظر اسلام ملغی شناخته شده، ملیت مولود یکی از دو عامل است: یا مولود زندگی بدوی است زیرا این زندگی بدوی است که

موجب پیدایش قبیله ها و بطن ها شده و سرانجام همین انشعابات قبیلگی و بطنی است که موجب پیدایش ملیت می‌گردد و یا مولود اختلاف منطقهٔ زندگی است. اختلافی که منطقه های مختلف زندگی از نظر حرارت و برودت و یا وفور نعمت و قحطی با یکدیگر دارند خود موجب انشعاب و دسته دسته شدن انسان ها شده، ملیت های مختلف وگوناگونی را بوجود می آورد و همین عامل است که اختلاف زبانها و رنگها را نیز نتیجه می دهد و سپس بموجب همین دو عامل است که هر دسته ای از انسان ها به میزان کوشش و تلاشی که در زندگی از خود نشان داده اند، قطعه ای از قطعات زمین را به خود اختصاص داده و نام آن سرزمین را وطن گذارده اند و با تمام قوا از آن دفاع کرده اند، و این جریان گرچه مولود نیازمندی های طبیعی است که فطرت انسان حکم به رفع آنها می‌کند ولی در عین حال خالی از یک نقص هم نیست. نقصی که منافات با یکی از درخواست های فطری انسان دارد، چه آنکه این فطرت انسان است که حکم به لزوم زندگی اجتماعی و بهم پیوستگی افراد نوع انسانی می نماید، زیرا مقتضای عمومی طبیعت این است که تمام قوا و قدرتهای متفرق و پراکنده گرد هم آمده و از بهم پیوستگی و فشرده شدن آنها در یکدیگر قدرت بیشتری بدست آید تا در پرتو این قدرت بطور کامل تری به نتیجه و هدف شایستهٔ خود برسند... این ملیت ها که به موجب وطن تشکیل می‌گردد، گرچه افراد ملت خود را به وحدت و یگانگی دعوت می‌کنند ولی از این نقیصه هم خالی نیست که این ملت را از ملت های دیگری که در وطن های دیگر تشکیل شده است جدا می‌کند، چه آنکه این ملت خود واحدی ممتاز می شود که روحاً و جسماً از سایر ملت ها جدا می باشد و با این ترتیب انسانیت از وحدت و یگانگی به دور می افتد و به همان پراکندگی و تشتتی مبتلا می شود که از آن فرار می‌کرد. در این جریان روش جامعه این می شود که به جوامع دیگر به همان نظر نگاه کند که به سایر اشیاء و موجودات جهان نظر

می‌کند و همانطور که اشیاء جهان را مورداستعمار واستثمار قرار می دهند، جامعه های انسانی را نیز مورد استعمار قرار دهند... به همین جهت است که اسلام این قبیل انشعابات و پراکندگی ها را در جامعهٔ بشری الغاء نموده و مبنای اجتماع انسانی را بر عقیده و ایمان قرار داده نه بر چیزهای دیگری از قبیل نژاد و وطن و نظائر آن، حتی در زناشوئی و قرابت هم ملاک در بهره‌برداری جنسی یا ارث را نیز اشتراک در عقیدهٔ توحید قرار داده نه اشتراک در منزل و وطن»[۷].

با کمی تأمل درمی یابیم مبنایی را که اسلام برای تشکیل اجتماع قرار داده موجب ایجاد وحدت و برابری انسان‌ها و سبب از بین رفتن آن دسته از اختلافات ملی و قومی است که منجر به از بین رفتن این وحدت می شوند. بعلاوه این مبنا باعث جلوگیری از استثمار و استعمار و ایجاد برابری و تساوی اقوام مختلف می‌گردد.

۲ ـ اخلاق. موضوع مورد بحث در اخلاق، عبارتست از ملکات انسانی، ملکاتی که مربوط به قوای نباتی و حیوانی و انسانی اوست، با این هدف که فضائل را از رذائل جدا سازد و معلوم کند کدام یک از ملکات نفسانی انسان خوب و فضیلت و مایهٔ کمال اوست و کدام یک بد و رذیله و مایه نقص اوست، تا آدمی بعد از شناسائی آنها خود را با فضائل بیاراید و از رذائل دور کند و درنتیجه اعمال نیکی که مقتضای فضائل درونی است، انجام دهد تا در اجتماع انسانی ستایش عموم را جلب نموده، سعادت علمی و عملی را به کمال برساند[۸]. جامعه اسلامی، جامعه‌ای است که تمامی افراد آن دارای اخلاق نیکو و پسندیدهٔ اسلامی می باشند، تمامی نهادها و گروههای اجتماعی آن نیز بر همین مبنا استوارند. چنین اخلاق نیکوئی باید مبنای ایجاد و برقراری تمامی روابط اجتماعی قرار گیرد. در این جامعه، اخلاق اسلامی،

۷ـ علامهٔ طباطبائی : المیزان، ج ۷، ترجمه محمد رضا صالحی کرمانی صص ۲۱۲ ـ ۲۱۱.
۸ ـ ر. ک. علامهٔ طباطبائی : المیزان، ج ۲، ترجمه سید باقر موسوی همدانی، ص ۲۹۷.

مردم را به وظایف و مسئولیتهای آنان راهنمایی می نماید و راه کسب فضایل و ملکات نیکو و طرق طرد رذائل و ملکات ناپسند را به آنان می آموزد و نهایتاً جامعه ای بوجود می آورد با انسانهایی شجاع، ایثارگر، عفیف، آزاده و سایر ملکات نیکو. انسانهایی ملزم به انجام کارهای خوب و عدم انجام کارهای ناصواب. در جامعه اسلامی، انسان اعتقاد دارد که خدا همه کارهای او را می داند و همه جا و همیشه با اوست و نتیجتاً هر عملی که انجام بدهد از نظر کردگار پنهان نمی ماند، بنابراین خود را موظف می داند که بر اساس اخلاق اسلامی رفتار نماید تا مهم ترین و باارزش ترین سرمایه‌ٔ زندگی دنیوی و اخروی خویش را که «ایمان» است از دست ندهد و جامعه ای که متشکل از چنین افرادی باشد، جامعه‌ای است که اجرای قانون و حفظ عدالت در آن به نحو کامل امکان پذیر است.

بنابراین، اخلاق مهم‌ترین ضامن اجرائی قوانین اسلامی است، چون در این جامعه تمامی افراد خود را موظف به اجرای قانون می دانند و هر فردی، خود ناظر بر اعمال خویش است، و با در نظر گرفتن اصل «امر به معروف و نهی از منکر» بر اعمال دیگران نیز نظارت دارد.

«اسلام روش اجتماعی و قوانین جاریهٔ مملکتی خود را بر اساس اخلاق مبتنی فرموده و در تربیت مردم روی موازین اخلاقی مبالغه زیادی نموده است و ضمانت اجرائی قوانین را به عهدهٔ این تربیت اخلاقی قرار داده. این ضامن اجرا در پنهان و آشکار و در خلوت و جلوت با آدمی بوده و وظیفه خود را بهتر از هر پاسبان مراقب و بهتر از هر قدرتی که صمیمانه در برقراری نظم می‌کوشد، انجام می دهد... اخلاق فاضله خود در ثبات و دوام خویش احتیاج به عاملی دارد که آن را حفظ و حراست نماید و این عامل چیزی جز توحید نمی تواند، باشد»[۹].

۹ - علامهٔ طباطبائی: المیزان، ج ۷، صص ۱۸۶ - ۱۸۵.

در آیات متعددی از قرآن کریم، هدف ارسال رسل و تشریع شرایع، اقامه عدل و قسط ذکر شده است، مثل: لقد ارسلنا رسلنا بالبینات و انزلنا معهم الکتاب والمیزان، لیقوم الناس بالقسط (حدید: ۲۵)، و از طرفی می بینیم که پیامبر اکرم می فرماید: انی بعثت لا تمم مکارم الاخلاق، و هدف از بعثت خویش را اکمال و اتمام مکارم اخلاقی ذکر می فرماید، این بدان خاطر است که تنها از این راه می توان عدل و قسط و برابری و برادری را برقرار نمود و اختلافات و تفاوتها را از میان برداشت.

۳ ـ قسط و عدل ـ این دو اصطلاح، در لغت دو مفهوم متفاوت دارند واز هر جهت مترادف نیستند، گرچه گاه در یک معنی بکار رفته اند. قسط: سهم و نصیب، هر قسمت از کالای تقسیم شده...، عدل: همتا، یکسان، قضاوت بی طرفانه و بدون تمایل و انحراف به یکسو... دو چیز هم وزن... قسط آن است که حق اجتماعی و مالی هر کس به او داده شود... و عدل در موارد خلقیات و احکام و شهادات و اسناد و راه و روشها[۱۰].

خداوند هدف اجتماعی پیامبران را اقامهٔ قسط و عدل می داند[۱۱] و در قرآن مکرراً مسلمانان را به قسط و عدل سفارش کرده است[۱۲].

با توجه به معنای قسط و عدل، جامعه اسلامی جامعه‌ای است که تمامی نهادها و روابط اجتماعیش بر این اصول استوار است و جامعه‌ای که بر اساس این دو اصل پایه گذاری شده باشد جامعه‌ای است که عدالت اقتصادی و اجتماعی به طور کامل

---

۱۰ ـ سید محمود طالقانی: پرتوی از قرآن، جلد سوم، قسمت پنجم، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۵۸ صص ۵۳ ـ ۵۱.

۱۱ ـ و لقد ارسلنا رسلنا بالبینات و انزلنا معهم الکتاب والمیزان لیقوم الناس بالقسط (حدید: ۲۵) و نیز هود: ۴۷.

۱۲ ـ یا ایهاالذین آمنوا کونوا قوامین بالقسط (نساء: ۱۳۵) و همچنین آیات دیگر از جمله: مائده: ۵ و۸، حجرات: ۴۹، الانعام: ۱۵۲، هود: ۸۵، الرحمن: ۹، اسراء: ۳۵، شعراء: ۱۸۲ وآیات دیگر.

در آن حکمفرماست واستثمار، سرکشی، استبداد و بطور خلاصه هیچیک ازمظاهر ظالمانهٔ نابرابری اقتصادی واجتماعی درآن وجودنداشته و در عوض برادری و برابری به معنای دقیق کلمه برکلیه روابط آن جامعه ودرتمامی نهادهای اجتماعیش حکمفرما خواهد بود.

۴ - برابری و مساوات - اسلام تنها مکتبی است که به مساوات و برابری همگانی به معنای دقیق و صحیح آن معتقد است، برابری در تمامی زمینه های اجتماعی، حقوقی، سیاسی، برابری اقوام، ملل، نژادهای گوناگون، مساوات منطقی بین زن و مرد در حقوق اجتماعی، بالاخره در اسلام برابری و مساوات همگانی در تمامی وجوهش تأکید شده و تمامی وجوه تبعیض و اختلاف نابرابر نکوهش شده است. اگر در مواردی اسلام بعضی از انسانها را بر بعضی دیگر برتری داده، بر اساس فضایل اکتسابی آنان و بر مبنای ایمان است.

آیات و احادیث متعدد و گوناگونی در این زمینه موجود است، برخی از آیات قرآن بیانگر تساوی انسانها در خلقت می باشند، و برابری را در منشأ خلقت انسانها ثابت می نمایند، مثلاً در آیهٔ اوّل سورهٔ نساء می فرماید:

«یا ایها‌الناس، اتّقوا ربّکم الّذی خلقکم من نفس واحده»[۱۳] و یا قرآن در آیات متعدد مسأله برابری انسانها را با به کارگیری تعبیر «بنی آدم» بیان فرموده و با این تعبیر که همهٔ انسانها را فرزند یک پدر و مادر دانسته، مسئله برابری و مساوات همه افراد بشر را در تمامی زمانها و مکانها ثابت نموده است. با یادآوری این مطلب که آیات زیادی درقرآن مجید به بحث مامر بوط می شود، فقط به ذکر یک آیه دیگرمی پردازیم:

«وَلا تجادل عن الّذین یختانون انفسهم، إن الله لا یحب من کان خواناً اثیما[۱۴]»
یعنی: و هرگز برای خاطر مردمی که به خود خیانت می‌کنند، جدال مکن، که همانا

۱۳ - و همچنین این آیات: انعام: ۹۸، اعراف: ۱۸۹، زمر: ٦ و حجرات: ۱۳.
۱۴ - نساء: ۱۰۷، همچنین بقره: ۱۸۷.

خدا کسی را که خیانتکار و بد عمل است دوست نمی دارد.

مرحوم علامه طباطبائی در تفسیر این آیه می نویسد: «آیاتی در قرآن دلیل بر آنست که مؤمنین همگی مانند یک جانند و مال یک مسلمان مال همه است که باید همگی آن را حفظ کنند و نگذارند ضایع و تلف شود، ممکن است با کمک این سنخ آیات، از آیه بالا استفاده کنیم که تعدّی و تجاوز هر کس نسبت به دیگری بوسیله دزدی و امثال آن، در حقیقت خیانت به خود اوست[۱۵]».

بنابراین برابری در اسلام تا آن حدّی است که تمامی مؤمنین را همانند یک بدن دانسته و خیانت هر کس به غیر را خیانت به خود او می داند.

۵ ـ تعاون ـ یکی دیگر از پایه های اساسی جامعه اسلامی تعاون است. تعاون در جامعه اسلامی در جهت حفظ یگانگی امّت و ایجاد اتّحاد بین آنها نقش عمده‌ای را ایفا می‌کند، همچنین موجب از بین رفتن نیازهای افراد و قشرهایی است که احتمالاً از امکانات کافی برای زندگی برخوردار نیستند.

اسلام برای «فردیت» و «فردگرایی» اهمیّتی قائل نبوده و در مقابل به اجتماع و زندگانی جمعی ارزش والایی می دهد چون «در زندگی فردی و گوشه گیری، نه راه سلوک به سوی خدا باز می شود و نه اخلاق مفهوم درستی دارد، زیرا اینگونه بخودگرایی، سلوک به سوی خود است نه به سوی خدا و اخلاق معنون و فریبندهٔ ناشی از آن بلندپروازی، و هم و وسوسهٔ شیطانی است که شخص را از واقعیات برکنار می دارد و دو گونه و دو روی ببار می آورد که یک روی به سوی اندیشه ها و آرزوهای وهمی و روی دیگر در مسیر جبار زندگی و اجتماعی دارد. از میان این تضاد روانی افراد، اجتماعی بی هدف و بی تصمیم و متحیّر و مقلّد بار می آید»[۱۶].

---

۱۵ ـ علامهٔ طباطبائی: المیزان، ج ۹، ترجمه محمد جواد حجتی کرمانی، ص ۱۱۶.

۱۶ ـ سید محمود طالقانی: پرتوی از قرآن، قسمت دوّم از جلد آخر، ص ۱۰۲.

قرآن در موارد عدیده مسلمانان را به اتّحاد و یگانگی دعوت کرده و آنان را امر به تعاون در خوبی ها می‌کند[۱۷] از اثرات روحیه تعاون ناظر بر این دعوت اسلام، اتحاد و همبستگی و نهایتاً وحدت اسلامی است. یعنی در جامعه‌ای که تمام افراد آن با کمک و همیاری یکدیگر برای رسیدن به هدف واحد مشترک تلاش کنند، اتحاد و یگانگی یکپارچه و بی نظیری بوجود خواهد آمد.

از جمله عواملی که روحیه تعاون را تقویت کرده و موجب ایجاد وحدت و یگانگی می شود «انفاق» است، «انفاق از بزرگترین پایه های اساسی هر اجتماعی است وانفاق است که روح وحدت و یگانگی را در جامعه دمیده و نیروهای پراکنده اجتماع را به هم نزدیک و در نتیجه آن را به زندگی سعادتمندانه‌ای نائل می سازد و با همین نیرو است که هر حادثه مرگ‌آوری را در خود هضم نموده و نابودش می سازد[۱۸]».

۶ - ارزش های معنوی- در هر جامعه یا مکتب، نیک و بد، زیبا و زشت، شرافتمندانه و ننگبار، دلپذیر و نادلپذیر، معلوم و معین است و مردم هر جامعه یا وابستگان به هر مکتب، می دانند که چه چیز در بین آنان شایستهٔ آن است که انسان به خاطرش زنده بماند و یا زندگانی اش را در راه آن فدا کند[۱۹]، پس ارزشها نوعی زندگی ایده‌آل یک جامعه یا مکتب است. رفتارهایی که متناسب با آن ارزشها بوده، مطلوب و پسندیده و رفتارهایی که متناسب با آن نباشد، نا مطلوب و ناپسند می باشند.

در اسلام، ارزشها بر ملاکهای معنوی پایه گذاری شده است، ملاکهایی از قبیل: نزدیکی به خدا، درجهٔ ایمان و تقویٰ و امثالهم، خداوند گرامی ترین مردم را نزد

۱۷ - تعاونوا علی البرّ والتقوی (مائده: ۲).

۱۸ - علامهٔ طباطبائی: المیزان، ج ۷، ترجمهٔ محمد رضا صالحی کرمانی، صص ۲۸ - ۲۷.

۱۹ - ر. ک. هانری مندراس: مبانی جامعه شناسی، ترجمهٔ باقر پرهام، تهران، مؤسسه انتشارات امیر کبیر، ۱۳۴۹، ص ۱۶۲.

خویش، با تقواترین آنها می داند[۲۰].

ارزشهای اجتماعی جوامع غیر توحیدی، معمولاً بر اساس عوامل مادّی قرار دارد. در جوامع کنونی غالباً این ملاک، مال و ثروت است، اقشار و طبقات ثروتمندتر دارای اعتبار و ارزش والا تری هستند و هر چه میزان ثروت بیشتر باشد، اعتبار بیشتری نصیبشان می شود. زندگی ایده‌آل آن است که هر چه بیشتر از امکانات مادی و رفاهی برخوردار باشند. در این گونه جوامع افراد و طبقات کم درآمد، تحت سلطه و استثمار طبقات پر درآمد قرار می‌گیرند و هر چه میزان درآمد و ثروت آنان کمتر باشد، فشار سلطه و بهره کشی از آنان بیشتر است.

اما در جوامع گذشته و جوامع ایلی و قبیله ای، معمولاً ملاک مادی یی که مبنای ارزشهای اجتماعی قرار داشت، علاوه بر مال و ثروت، اولاد و فرزندان زیادتر بود. هر خانواده که دارای فرزند بیشتر می بود، از ارزش و اعتبار اجتماعی والا تری بهره می برد.

در صدر اسلام، کفار به پیامبر(ص) می‌گفتند که ما چون دارای ثروت و فرزند بیشتری هستیم دچار عذاب نخواهیم شد، اما خداوند به پیامبر(ص) دستور می دهد به آنان بگوید که ثروت و فرزندانشان نمی توانند آنها را نزد خدا مقرب کند، عاملی که مایهٔ تقرب شما به پروردگار می شود، ایمان و عمل صالح است[۲۱].

---

۲۰ - إنّ اکرمکم عندالله اتقیکم (حجرات : ۱۳).

۲۱ - وقالوا نحن اکثر اموالاً و اولاداً و ما نحن بمعذّبین، قل: إنّ ربی یبسط الرّزق لمن یشاء و یقدر و لکن اکثرالناس لا یعلمون. و ما اموالکم ولا اولادکم بالّتی تقربکم عندنا زلفیٰ، إلّا من آمن و عمل صالحاً فاولئک لهم جزاءُ الضّعف بما عملوا و هم فی الغرفات آمنون (سبأ: ۳۵-۳۷). و گفتند که ما بیش از شما مال و فرزند داریم، در آخرت هرگز رنج و عذابی نخواهیم داشت، به آنها بگو: خدای ما هر که را بخواهد روزی وسیع دهد و هر که را بخواهد تنگ روزی گرداند ولیکن اکثر مردم از این حقیقت آگاه نیستند و هرگز اموال و اولاد شما چیزی که شما را به درگاه ما مقرب گرداند نیست مگر آنکه با ایمان و عمل صالح کسی مقرب شود و آنان پاداش اعمال صالحشان مضاعف و افزون است و در غرفه های بهشت ایمن و آسوده خاطرند.

خداوند، اموال و اولاد را عواملی می داند که بوسیله آنها انسانها آزمایش می شوند[۲۲]، در آزمایش، این دو عامل ممکن است تبدیل به ارزش و یا ضد ارزش شوند. اما هنگامی به عنوان ارزش اسلامی تلقی می شوند که از آنها به نحو صحیح و طبق دستورات الهی استفاده شود، یعنی ثروت بر اساس موازین اسلامی کسب شده و بر همان اساس مورد بهره برداری قرار گیرد و فرزندان را به صورت شایسته و طبق الگوی اسلام تربیت نمود تا در نهایت افراد مؤمن و صالحی شده و شایستگی کسب عنوان ارزش اسلامی را پیدا نمایند.

و آن هنگام این عوامل تبدیل به ضد ارزش و موجب انحراف از ارزشها می شوند که طبق فرامین الهی از آنها بهره برداری نشده، ثروت از راههای حرام جمع آوری شده و در همان راهها مورد استفاده قرار گیرد و فرزندان، تربیت صحیح اسلامی نشوند. دراین صورت است که خداوند همین عوامل راموجب عذاب وناراحتی کفّاردر زندگی دنیادانسته ومی فرماید کافران بوسیله اموال واولادشان درحالت کفراز دنیاخواهندرفت[۲۳].

این اصل، یعنی کم بها دادن اسلام به مادیات نباید موجب این پندار گردد که اسلام دینی است بی توجه به دنیا و پیروان خویش را به رهبانیت و بی توجهی مفرط به دنیا سفارش می نماید. با تأمل در قرآن و مطالعه در سنت پیامبر و ائمهٔ معصومین (ع) متوجه می شویم که حقیقت درست برعکس این تصوّر است، اسلام دینی است که رهبانیت درآن راهی ندارد[۲۴]، خداوند مسلمانان را یادآوری می‌کند که

---

۲۲ - انّما اموالکم واولادکم فتنه (تغابن : ۱۵)، همانا اموال و اولادتان آزمایش است.

۲۳ - ولا تعجبک اموالهم واولادهم انّما یریداللهٔ أن یعذّبهم بها فی الدّنیا وتزهق انفسهم و هم کافرون (توبه: ۸۵) و همچنین این آیه: توبه: ۵۵. مبادا تو از کثرت اموال و اولاد آنها در شگفت آیی، خدا می خواهد آنها را به همان مال و فرزند در زندگانی دنیا به عذاب افکند و هنگام مرگ نیز جان آنها را در حالی بگیرد که کافر جان سپارند.

۲۴ - لا رهبانیة فی الاسلام. (پیامبر اکرم «ص»).

نصیب خویش را از دنیا فراموش نکنند[۲۵] و نیز در قرآن می فرماید: چه کسی زینت های خدایی را که برای بندگان خود ظاهر ساخته و روزی های پاکیزه را حرام نموده است[۲۶]؟

طبق نظر اسلام، اگر استفاده از دنیا موجب تقویت دین و کمک به آخرت باشد، مطلوب و اگر خود به عنوان هدف مستقلی در نظر گرفته شود و موجب روی گرداندن انسان از آخرت و دلبستگی او به دنیا گردد ناپسند است. در اسلام، مادیات و معنویات هر کدام جای خود را دارد و نمی توان یکی را کلاً کنار گذاشت و فقط به دیگری بسنده نمود، در اسلام، همانطور که ثروت زیادی که موجب بازداشتن انسان از ایمان و عمل صالح او شود، تقبیح شده، فقر نیز مورد سرزنش قرار گرفته تا آنجا که انسان را تا حدّ کفر می رساند[۲۷]، حضرت صادق (ع) می فرماید، لیس منّا من ترک دنیاه لاخرته و لا آخرته لدنیاه[۲۸].

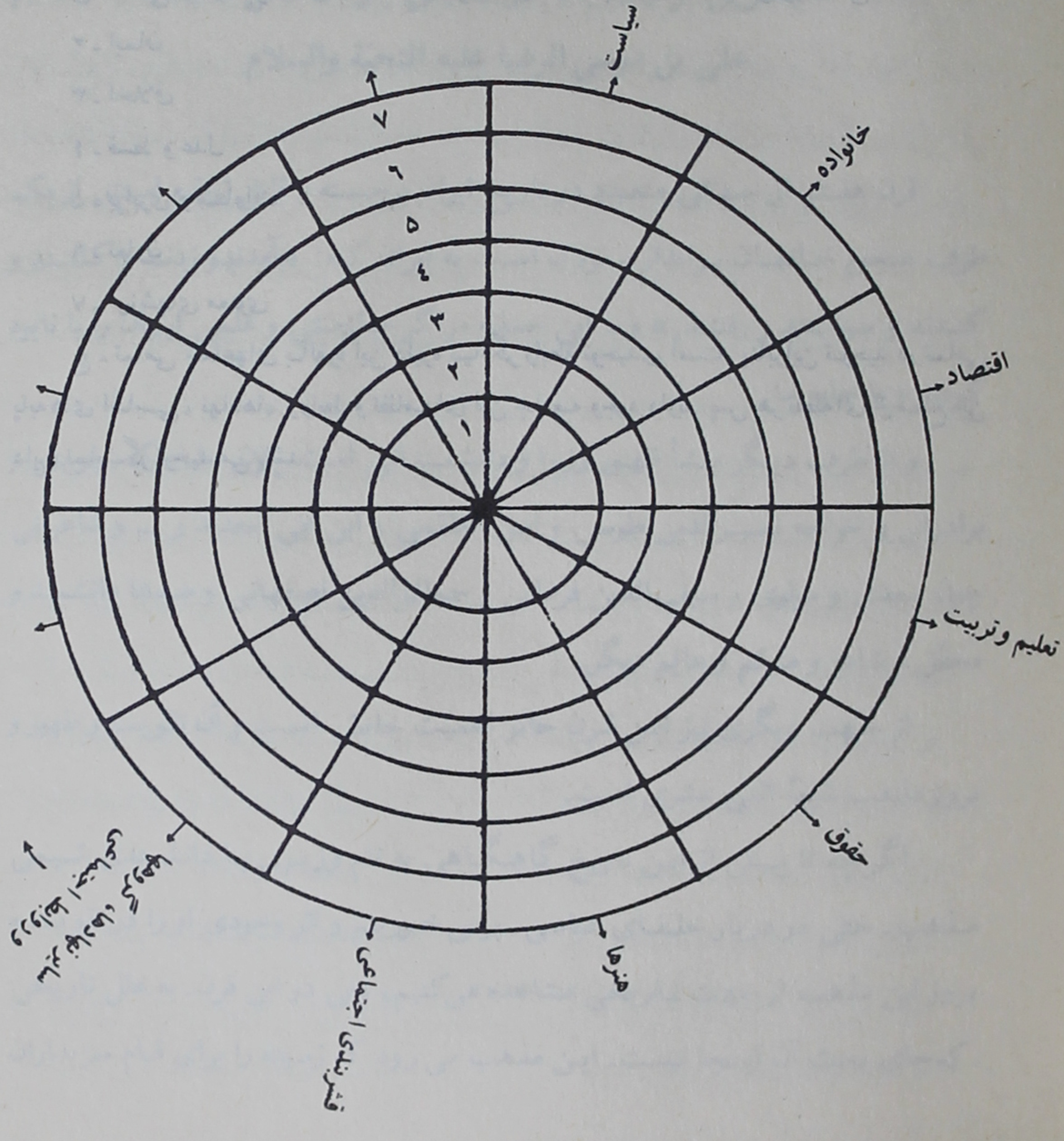
مادیات و مواهب مادی باید وسیلهٔ سعادت اخروی انسان قرار بگیرد و از این طریق توشه برای جهان دیگر بردارد نه آنکه به آنها به دیدهٔ استقلال بنگرد، بلکه از مادیات به عنوان «راه» برای رسیدن به آخرت به عنوان «مقصد» استفاده کند، با توجه به این حقایق است که ما اساس ارزشها را معنویات می دانیم . مبنای این ارزشها بر همان معنویات یعنی ایمان، تقویٰ و عمل صالح است و این اساس در تمامی وجوه زندگی اجتماعی و از جمله در بهره برداری از مزایای مادّی نیز باید مورد توجه قرار گیرد.

با توجه به آنچه تا کنون در مورد زیر بنا و پایه های اساسی جامعهٔ اسلامی

۲۵ - و لا تنس نصیبک من الدّنیا (قصص : ۷۷).
۲۶ - قل : من حرّم زینة الله الّتی اخرج لعباده والطیبات من الرّزق؟ (اعراف : ۳۲).
۲۷ - کادالفقر أن یکون کفرا (پیامبر اکرم «ص»).
۲۸ - وسایل، ج ۱۲ ، ص ۴۹.

گفتیم، می‌توانیم نمودار کلی جامعه اسلامی را از لحاظ رابطهٔ نهادها، روابط و گروههای اجتماعی با این ویژگیها به شکل زیر ترسیم کنیم:

نمودار کلی جامعهٔ اسلامی از لحاظ رابطهٔ گروهها و نهادهای اجتماعی این جامعه وبا زیربنا وپایه‌های اساسی آن



راهنما :

الف ـ هریک از قطعات این دوایر که از پیرامون آنها شروع و به مرکز ختم می شود، همانطور که مشخص شده، بیانگر یکی از نهادها، نظامها یا گروههای اجتماعی است.

ب ـ هریک از دوایری که از شماره ۱ تا ۷ شماره گذاری شده و تمامی قطعات دوایر در آن مشترک می باشند، بیانگر زیربنا یا یکی از پایه های اساسی جامعه اسلامی بشرح زیر می باشند:

۱ ـ زیربنای جامعه اسلامی یعنی توحید که مرکز دایره است و تمامی نهادها و همچنین پایه های اساسی جامعه بر مبنای آن استوار گردیده و نسبت به همه دارای مرکزیت می باشد.

۲ ـ ایمان

۳ ـ اخلاق

۴ ـ قسط و عدل

۵ ـ برابری و مساوات

۶ ـ تعاون

۷ ـ ارزشهای معنوی

ج ـ تمامی شعاعهای بالقوه این دایره بیانگر رابطهٔ توحیدی است. بنابراین توحید در تمامی پایه های اساسی، نهادها، روابط و نظامهای این جامعه وجود دارد. پس هر نقطه ای از سطح این دایره نمایشگر توحید می باشد.

رضا اشرف زاده

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحیم

قدیمترین ترکیب بند در ستایش بارگاه ثامن الأئمه
علی بن موسی الرضا علیه التحیّة والسلام

قرن هفتم از جهاتی متعدد در تاریخ ایران برجسته و قابل توجّه است. از یک طرف هجوم خانمان برانداز مغولان است به ایران که: «آمدندو زدند و کشتند و کندند و سوختند و رفتند.» و با این حمله مراکز حکومتی و علمی ایران را یا نابود کردند و یا جابه جا.

و از طرف دیگر منشأ ظهور وزرا و دانشمندانی است چون عطاملک جوینی و برادرش و خواجه نصیرالدین طوسی و ابن العلقمی و ابن ابی الحدید و ... و شاعرانی چون سعدی و مولوی و سیف الدین فرغانی و جمال الدین اصفهانی و صدها دانشمند و محقّق و شاعر و منجّم و عالِم دیگر.

از جهت دیگری نیز این قرن حائز اهمیّت خاصّ است و آن تقویت و ظهور و بروز مذهب شیعهٔ اثنیٰ عشری است.

اگرچه تا پیش از این تاریخ گاهگاهی به نام وزیری یا دانشمندی شیعی مذهب- حتی در دربار خلفای عباسی- برمی خوریم و اثر وجودی او را در تقویت و بروز این مذهب از جهت تاریخی مشاهده می‌کنیم، ولی در این قرن- به علل تاریخی - که جای بحث آن اینجا نیست- این مذهب می رود که زمینه را برای قیام سربداران

شیعی و خاندان مرعشی و به دنبال آن حکومت صفویه آماده کند.

در این قرن پادشاهان و امرا ابایی ندارند از این که وزرا و کارگزاران خویش را از بین شیعیان انتخاب کنند و شعرا نیز ابا ندارند از این که در شعرِ خویش این وزرا را به عنوان دوستان آل علی (ع) بستایند. بدین گونه شعر منقبتِ آل رسول صلی الله علیه و آله و سلّم گسترشی یافت.

نا گفته نماند که شعرای شیعی مذهب، پیش از این زمان هم به ستایش آل رسول (ع) پرداخته اند، زیرا ستودن این بزرگواران را فرضِ عینِ خویش می دانستند و تمام مشکلات را در این راه به جان می خریدند، اما در قرن هفتم زمینهٔ دوستی آل رسول (ص) در قلوب و اذهان مردم آن چنان آماده بود که گاه از شعرای غیر شیعی نیز اشعاری بسیار زیبا در منقبتِ این خاندان گرامی می بینیم.

مثلاً عطار نیشابوری در مصیبت نامهٔ خویش از امام حسن مجتبیٰ (ع) و امام حسین (ع) رسماً به عنوان امیرالمؤمنین نام می برد و سیف فرغانی قصیده ای نوحه وار- که چندبیتی از آن تیّمناً نقل می شود- در مورد شهادت امام حسین(ع) و روزعاشورا دارد:

ای قوم درین عزا بگریید / بر کشتهٔ کربلا بگریید
با این دل مرده، خنده تاچند / امروز در این عزا بگریید
فرزند رسول را بکشتند / از بهر خدای را بگریید
از خون جگر سرشک سازید / بهر دل مصطفا بگریید
وز معدنِ دل به اشکِ چون درّ / بر گوهر مرتضا بگریید ...
دل خستهٔ ماتم حسینید / ای خسته دلان هلا بگریید
در ماتم او خمُش مباشید / یا نعره زنید یا بگریید
تا روح که متصل به جسم است / از تن بشود جدا، بگریید
در گریه سخن نکو نیاید / من می‌گویم شما بگریید ...

چون ابر گهِ دعا بگریید[۱]　　　　وز بهر نزول غیث رحمت

- بحث در بارهٔ سیف فرغانی و جهات شعر او به فرصتی دیگر موکول می شود-
اما غرض این که در این قرن، شاعری سترگ از سادات ظهور می‌کند که رسماً خود را از خاندان رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلّم می داند و به این افتخار می‌کند که:

تیغ ذات او چو با آن خاندان هم گوهرست
فکر صبح آساش را از تیغ خورشید است عار

این شاعر، سید قوام الدین حسین بن صدرالدین علی شروانی متخلص به ذوالفقار و مشهور به سید ذوالفقار شروانی از دانشمندان گرانمایه و سخنوران بلند پایهٔ قرن هفتم هجری است. با این که در تذکره های دولتشاه سمرقندی و مجمع الفصحاء هدایت و آتشکدهٔ آذر بیگدلی و «دانشمندان آذربایجانِ» مرحوم محمد علی تربیت و مآخذ دیگری چون گلستان ارم و خزانهٔ عامره، دربارهٔ او مطالبی نوشته شده است، اما این مطالب، وضع زندگی او را چندان روشن نمی‌کند، همین قدر از مجموع این گفتار معلوم می شود که او در زمان اتابکان لُرِ بزرگ که معروف به آل فضلویه بوده‌اند می زیسته است، زیرا چنان که آذر بیگدلی در آتشکدهٔ خود می‌گوید: او «در عهد سلاطین مغول به وساطت خواجه محمد ماستریِ وزیر به خدمت اتابک یوسف شاه لُر رسید که او به فرمان اباقاخان، والی خوزستان و کوه گیلویه و فیروزان و جرفادقان بوده...»[۲].

چنان که از اشعار سید ذوالفقار برمی آید، او جلال الدین سیورغمش بن قطب الدین محمد از قراختائیان کرمان و پادشاه خاتون خواهر و جانشین جلال الدین را که از سال ۶۸۱ تا ۶۹۴ بر کرمان فرمان می راندند مدح گفته است. بنابراین تاریخ وفات او باید پس از سال ۶۹۰ واقع شده باشد[°] .

° برای بحث دربارهٔ تاریخ وفات شاعر و نظریات گوناگون در این مورد ر. ک: تاریخ ادبیات در ایران، دکتر صفا ج ۳ بخش اول /۵۲۱

- باید توجه داشت که این پادشاه خاتون خود یکی از شعرای نامی این قرن است که شرح زندگانی و آثارش در جلد سوم تاریخ ادبیات در ایران، ص ۶۵۸ ثبت است -

سید ذوالفقار شروانی از شعرای برجسته دوران خویش بوده و در بین شعرای زمان خود به قدرتِ شاعری و کاربرد فنون شعری سخت مشهور بوده است، از جهت سبک شعری، شعرش بسیار نزدیک به شعر خاقانی است، شاید به همین سبب باشد که رضا قلی خان هدایت او را اشتباهاً از شعرای قرن ششم می داند[۳] و دولتشاه سمرقندی او را از ملازمان سلطان محمدخوارزمشاه[۴].

بیشتر اهمیت او از نظر تذکره نویسان، در نظم قصیده‌ای است مصنوع موسوم به «مفاتیح الکلام و مدایح الکرام» که از جهت فنون شعری و انواع صنایع و توشیحات بسیار قابل توجه و به غلط قدیمترین قصیدهٔ مصنوع شعر فارسی به حساب آمده است.

آذر بیگدلی در بارهٔ شعر او می نویسد: «الحق در فن شاعری مهارت تمام و قدرت مالا کلام داشته، قصاید سادهٔ رغبت انگیزش از غایت لطافت رشحهٔ آبِ زندگانی و مدایحِ متین صنعت آمیزش از نهایت حصانت همدوش بنای آسمانی، و در صنایع شعری بر قوامی گنجه ای و رشید وطواط و نظامی عروضی و روحانی سمرقندی و اهلی شیرازی مقدّم، و یحتمل که سید مزبور مقنّن آن قانون بوده.»[۵] - ترجمه حال و نقد شعر او فرصتی و جایی دیگر می طلبد- به هر صورت، دیوان این شاعر هنوز در ایران به چاپ نرسیده و نسخهٔ خطی دیوان او سخت عزیز و نادرالوجود است°. اخیراً که این بنده به عکسی از نسخهٔ خطی دیوان او که اصل آن در کتابخانهٔ بریتیش میوزیوم انگلیس به شماره (or. 9777) ثبت است، دسترسی یافت، در ضمن

° نسخه ای از دیوان سید ذوالفقار شروانی به شماره ۵۲۸۳ که تاریخ کتابت آن سال ۱۲۲۶ می باشد در کتابخانهٔ ملک موجود است. ر.ک: الذّریعه الی تصانیف الشیعه، شیخ آقا بزرگ تهرانی، قسم ثانی از جزء نهم، ص ۳۴۰.

استنساخ و تصحیح دیوان و آماده کردن آن برای نشر، به ترکیب بندی از او در ستایش بارگاه ثامن الأئمه علیه الصلوة والسلام برخورد که در نوع خود بسیار جالب و بی نظیر است و می توان گفت که قدیمترین ترکیب بندی است که در مدح حضرت امام رضا(ع) سروده شده است. ـشعر شعرایی چون ابوالمفاخر رازی در مدح آستانهٔ امام(ع) از نوع قصیده است.ـ این ترکیب بند دارای هفت بند است که از ص ۳۹۵ تا ص ۳۹۸ دیوان او با خطی نه چندان خوش ثبت شده است و در بند آخر، سید ذوالفقار نام خود و نسبت خود را به خاندان رسول خدا صریحاً ذکر کرده است.

۶ بند از ۷ بند این ترکیب بند را به خواهش دوستان، از روی نسخهٔ فوق الذکر، استنساخ و در اینجا به پیشگاه آن امام همام روحی له الفدا تقدیم می دارد، باشد که مورد پذیرش خضرتش قرار گیرد.

ای ز خاک آستانت قدسیان را آبروی
وز نسیم روضه‌ات دارالجنان را رنگ و بوی
برده چون خاک بهشت از باد جان افزای تو
جاهِ آبِ خضر و نارِ موسوی را آبروی
دستِ فراشانت ز آب روی خاکِ درگهت
کوثر و تسنیم را بر سنگ حیرت زد سبوی
در ازای حضرتت، با جمله جاه و آبِ خویش
چشمهٔ خورشید را غیرت بود بر خاک کوی
سقفِ مرفوعت پناه بیتِ معمورست از آن
طاق چوگان شکلت ،از میدان،گردون برد گوی
در جوار خاک پاکت هر زمان روح الامین
با خضَر گوید: که دست از چشمهٔ حیوان بشوی

ساکنانِ سدره اندر ظلِّ طوبی پرورت
گه ز دهشت بی زبان، گاه از طرب در گفتگوی
کعبه گر یابد نسیمی از صفای رُکنِ تو
هر دم از ارکان او خیزد هزاران های وهوی
طالب مقصود را مقصد حریم تست، لیک
چون بیابد هردمش گردد زیادت جست وجوی
عاشق حق را اگر دردی است درمانش تویی
طالبِ دین را اگر راهی است پایانش تویی
هم زعزّت منظرت نزهت فزای جبرئیل
هم ز حرمت خاک پایت بوسه جای سلسبیل
مُصقِل انوار فیضی، مقصدِ ارواح قدس
معدن درِّ جمالی، منبع ذکر جمیل
نقطهٔ دین را مداری، قطب دولت را محیط
روی انجم را فروغی، مهد گردون را جلیل
در جلالت بی بدیلی، درکرامت بی نظیر
در معالی بی شبیهی، دربزرگی بی عدیل
ازحیات جاودان گر در جنان ذکری رود
باد در اجنّت نسیمِ خوشْ دمت باشد دلیل
با شعاع برق شمشیر و حسام عکسِ تو
خنجرِ خورشید، همچون تیغِ کوه آید کلیل
شاهدانِ اشکِ مشتاقانت را مشاطه وار
دست شوق از کلک مصری می‌کشد لامی زنیل

بر بیاضِ شکلت، آن نورِ سوادِ چشم جان
مانده حیران چشمِ چرخِ کِحلی از پنجاه میل
جای آن داری که جاروبی کند بر آستانت
گاه زلفِ حور عین و گاه پرِّ جبرئیل
آسمانی اخترت، چشم و چراغ مصطفاست
دُرجِ فضلی، گوهرت پیوند جان مرتضاست
آنک در مُلکِ شرف، جمشید نسلِ آدم است
وانکِ درّ گوهرش نظمِ نظام عالم است
وقتِ مُعجز، رُمح او، با پورِ عمران همره است
گاه احیا، خلق او با روح مریم همدم است
عاجزانِ درد را ذکر مزارش دارو است
خستگانِ زخم را، یادِ ضریحش مرهم است
زان زمان کز جعد زلفش [تاری] اندر شانه یافت
طرّهٔ مشکِ خطا چون زلف حورا درهم است
قبلهٔ جان شد حریم مشهد او، لاجَرَم
زاشتیاق آب چشم کعبه، آبِ زمزم است°
کسوت ملک خراسان را زفرّ مرقدش
دامن آخر زمان و آستین مریم است
بی تکلّف هر کجا خلوت سرای فکر اوست
گه گهی روح قُدُس چون عقلِ کلّ، نامحرم است

° چنین است درمتن، شاید: زاشتیاقش.

بی زُلالِ کوثر یادش به وقتِ چاشنی
در لب جام خضر، دندانهای ارقم است
آنکِ مقبل گشت ازو پیروز گردد در جهان
وانک شد شادی او، از شادی و غم، بی غم است
هم هدایت راست ملجأ هم ولایت را کَنَف
هم نبوت راست زینت هم امامت را شرف
روی او گُلْ غنچهٔ بستانِ شاهِ اوصیا
بوی او پیرایهٔ ایوان شاه اولیا
فکرتِ او نازنینِ حجلهٔ خوبانِ وحی
نعتِ او معشوقهٔ دوشیزگانِ هل اتیٰ
بی رضای مرتضی در اصطفا کس ره نبرد
کاصطفای مصطفی آمد رضای مرتضی
از رضای حق جدا شد ناشناسی، گر شناخت
زبدهٔ طاها و یاسین جز علی موسی الرضا
میوهٔ بستانِ عصمت، مهرِ برجِ افتخار
گوهرِ کانِ فتوّت، درِّ دُرجِ لافتیٰ
پرتو مهر رسولست، ارتو هستی مشتریش
ماهِ حیدر کن خطاب و زهرهٔ زهرا، ورا
گرنه روزی شد شعارِ جدّ و مام و بابِ او
چون کند بر اطلس گردون سرافرازی، عبا°
گوبیا و جان ز نور مرقد او تازه دار
در جهان فانی ار خواهد کسی دارالبقا

کز شرف در پیشگاه مشهد او مُضمرست

هم مدینه هم نجف هم سامره هم کربلا

گر چه اصحاب دعا را قبله بودن راه اوست

آسمان را، قبله، هنگام دعا، درگاه اوست

ای ز رفعت بارگاهت سایه‌بان آفتاب

پرورش دیده ز لطفت زادهٔ ام الکتاب

فیض وحْیَت، کنیت و تأییدِ معراجت، لقب

هادی عقلت ندا و مهدی روحت خطاب

گر نه از مهر تو همچون صبح صادق دم زدی

رنگ شب خوردی سِنانِ برق و تیغ آفتاب

هم نبوت هم امامت هم سیادت هم شرف

از تو مشهورند چون رنگ از گُل و بوی از گلاب

پادشاه کشور دینی و دنیا، زانِ قبل

طوق فرمانت بود بر گردنان، مالک رِقاب

لطفِ حق را موجبی، فیض الهی را سبب

بحر دین را گوهری، باران رحمت را سحاب

کمترین چاووشِ میدان تو، در میدان، عَرض

گر عنان پیچد ز انجم، بر فلک ساید رکاب

در گُهر، داری امامت، در عَرض پیغمبری

زانکِ شمع مصطفی، چشم و چراغ حیدری

ای جمالت دلگشای عصمتِ پروردگار

ذکرِ اوصاف، کمالت، شرحِ لطفِ کردگار

هر که او بی بادِ خاکِ پایت آبی خورد خوش
بی سخن، گر آب حیوان است گردد خاکسار
بحر اگر بی گوهر مهرت شرف پرور شود
از تک او هم شرار و دود خیزد هم غبار
معجز ذات شما را بی عناد و بی خلاف
کاسمان را گرد آن مرکز بود دایم مدار
از خوارج حجتی گر بوده در دین پروری
گفته برهان، سنگِ صامت یا زبان سوسمار
ذوالفقار، آن کز ثنای مرتضی و آلِ او
در سخن دارد زبانی رشکِ تیغ آبدار
تیغ ذات او، چو با آن خاندان هم گوهرست
فکر صبح آساش را از تیغ خورشیدست عار
جز ثنای اهل بیت ار گفت، می‌گوید کنون:
زین تغابُن شرمسارم شرمسارم شرمسار
لاجرم در اهتمام فضلشان تا روز حشر
ختم شد بر ذکر او لاسیف الا ذوالفقار

فهرست مآخذ

۱ - دیوان سیف فرغانی، دکتر ذبیح الله صفا، انتشارات فردوسی، چاپ دوم، تهران، ۱۷۶/۱۳۶٤.

۲ - آتشکده، آذر بیگدلی، چاپ هند، بدون ذکر تاریخ/٤۹.

۳ ـ مجمع الفصحا، رضا قلی خان هدایت، به تصحیح مظاهر مصفا، ج ۲۱۹/۱.

٤ ـ تذکرة الشعرا، دولتشاه سمرقندی، چاپ تهران/۱٤۷.

۵ ـ آتشکدهٔ آذر/٤۹.

نیز عکس نسخهٔ خطی دیوان سید ذوالفقار شروانی، به خط علی بن موسی بن حسن المعروف به مایيری است که در سال ۷٤۵ استنساخ شده است. این نسخه شامل ۲۳۳ برگ و ٤٦۵ صفحه است. عکسی از این نسخه توسط ادوارد ادواردز در لندن و به سال ۱۹۳٤ منتشر شده است.

میقات

خورشید سوده سر به در آستان ما
آمیخته به جان جهانست، جان ما
با هر چه داشتیم به میقات آمدیم
در راه دوست این سرِ ما ارمغان ما
هر دم ستاره می چکد از آسمان و باز
گلزاری از ستاره بود، آسمان ما
تا متکی به عالم غیبیم، دست غیب
خواهد زدن به سینهٔ نامحرمان ما
بر خیز پا به دایرهٔ قدسیان نهیم
کاین عرصه نیست در خور قدر و مکان ما
زآندم که کار خود به خدا واگذاشتیم
نشنید کس، جز آیهٔ فتح از زبان ما

«حسینعلی بیهقی»

رحمت فتاحی

بسمه تعالی

شناخت وضعیت کتاب در کشورهای در حال رشد

(با توجه خاص به مسائل ایران)

سالها دل طلب جام جم ازما می کرد
آنچه خود داشت زبیگانه تمنا می کرد
حافظ

درآمد

سالهاست که جهان سوم را رو به قبله‌ای غریب و بیگانه نگاه داشته اند. سرمایه های فرهنگی اش را چون سرمایه های اقتصادی اش و همزمان با آن و بخاطر آن به تاراج برده‌اند. سالهاست که از هجوم هفت رنگ غرب به کشورهای به اصطلاح رو به رشد می گذرد و فرهنگ بیگانه با نفوذ موریانه‌وار خود ریشه های استقلال و اصالت را پوک می کند و پیکری ناهنجار، نامتجانس و بی هویت باقی می گذارد. در این میان کتاب به عنوان مهم‌ترین میراث و ابزار فرهنگی شرق در مسیری با فراز و نشیب بسیار قرار گرفته و آینده‌اش معلوم نیست. در این مقاله سعی شده است تا وضعیت کلی و جنبه های گوناگون تولید و نشر کتاب در جهان سوم بطور اجمال مورد بررسی قرار گیرد و خوانندگان از عوامل بسیاری که در ارتباط با این تولید فرهنگی می باشد شناخت تازه‌ای بدست آورند. لازم به تذکر است که این مقاله ابتدا در تاریخ ۱۳۶۲/۳/۲۷ در مرکز تحقیقات بیوشیمی - بیوفیزیک دانشگاه تهران بصورت

کنفرانس از سوی نگارنده ایراد شده است.

نگاهی کوتاه به تاریخچهٔ کتاب و کتاب نویسی

کتاب مهم‌ترین و قدیمی‌ترین ابزار ثبت و انتقال اطلاعات و دانش بشری است. در طول چند هزار سال زندگی جوامع بشری و بویژه پس از آفرینش خط، کتاب در اشکال گوناگون- از تصاویر حیوانات و خطوط نامفهوم برسنگها، تا به شکل نوین و امروزی آن- همواره ابزاری بوده است برای پرورش فکر و استعداد میلیونها انسان و نیز انتقال علم و اندیشه هزاران انسان به انسانهای دیگر، و در این راه مرزهای جغرافیائی ،سیاسی،فرهنگی،و زمانی مانع چندان مهمی در برابرش بحساب نیامده است.

در زمانهای بسیار دور، اولین نویسندگان یا کاتبان، افراد نادری بودند که بفرمان حکومت ها و برای آنها، چه بر سنگها در دل کوه ها و چه بر الواح گلی یا دیوار کاخ ها می نوشتند. در ابتدا کتاب در انحصار طبقه درباریان و وابستگان آنها بود و گردش کتاب نیز محدود به نخبگان همان طبقات می شد. اما درجریان سیر تکاملی تمدن بشری، کتاب جایگاه راستین خود را یافت و مهم‌ترین ابزار ثبت و گردش علم و اندیشه در دست مردم شد. نخست بعلت کم بودن تعداد افرادی که قادر به خواندن و نوشتن بودند، تعداد کتب و تنوع موضوعی آنها بسیار محدود بود، اما با پیدایش حرفه ها و تخصص های جدید در جوامع و فراهم آمدن تسهیلا تی برای تهیه کتاب (کاغذ و چاپ)، کتابهای بیشتری نگارش یافت و افراد بیشتری قادر شدند از آنها استفاده نمایند. گردش کتاب هم بالطبع سرعت گرفت و حتی به کشورهای دیگر نیز راه یافت و بدین ترتیب مساله آشنائی و برخورد اندیشه ها و فرهنگ ها با یکدیگر آغاز گرفت و جوامع بشری توانستند از تجربیات یکدیگر استفاده نموده و حرکت خود را در مسیر جاده تمدن هماهنگ نمایند.

کتاب قبل از رنسانس: همانطور که می دانیم اوضاع علمی و اجتماعی کشورهای منطقه آسیا و خاورمیانه در زمانهای دور و تا قبل از رنسانس در اروپا یعنی تا حدود قرن ۱۵ میلادی (۹ تا ۱۰ هجری) در مقایسه با وضعیت کشورهای اروپائی در همان اعصار پیشرفته تر بوده است. دانشمندان، نویسندگان، مورخان، و مشاهیر علمی بیشماری در آن زمانها در آسیا و خاورمیانه سرگرم بررسی و ثبت مسائل علمی و فرهنگی بوده اند و با وجود حوادث ناگواری که موجب از بین رفتن قسمت اعظم آثار گرانبهای آنها شده است، آثار نسبتاً کافی که نشان دهنده شکوفائی اوضاع علمی و هنری آن زمان بوده، از خود بجای گذاشته اند. در همان زمانها اروپا دوران تاریک* خود را سپری می کرد و وضع علم و دانش و کتابنویسی آن به شکوفائی مشرق زمین نبود؛ این مطلب را می توان از مقایسه تعداد کتب نوشته شده، تعداد مدارس و مکاتب عالی، رصدخانه ها و محافل علمی و ادبی که در ایران و یا کشورهای خاورمیانه وجود داشته است و یاحتی از مقایسه تعداد دانشمندانی که برای خود آزمایشگاه و کتابخانه داشته اند (که حتی نتایج کار آنها امروزه نیز قابل قبول و استفاده است) تشخیص داد.

کتاب بعد از رنسانس: اما با آغاز عصر رنسانس و تجدید حیات علمی و هنری جوامع اروپائی، وضع کتاب نیز دگرگونه شد. دانشمندان و ادبای اروپائی با رجعت به آثار ارزشمند گذشتگان دور خود و حتی با استفاده از آثار دانشمندان معروف شرقی، تحول بزرگی در زندگی علمی و هنری کشورهای خود ایجاد کردند. گسترش هرچه بیشتر علوم در قرون ۱۷ و ۱۸ و متعاقب آن پیشرفت صنعت در قرون ۱۸ و ۱۹ و افزایش سرعت تولید کتاب با استفاده از اختراع چاپ و ابداع روش های سریعتر و نیز گردش منابع علمی در کشورهای غربی موجب انقلاب و تحول بزرگی در جوامع اروپائی شد. این پیشرفت ها در غرب در حالی انجام می گرفت که جوامع شرقی

* Dark Age

تحت سلطه حاکمان جاهل و مستبد و یا استیلای اقوام بیگانه به حال سکون و سقوط علمی، فرهنگی و اجتماعی افتاده بود و رفته‌رفته از تعداد متوسط نوابغ، دانشمندان و ادبای قرون اخیر کاسته می شد. بتدریج اعتماد بنفس دانشمند شرقی نسبت به خود و پشتوانه علمی کشورش کاسته شد و فرهنگ تخدیری جایگزین فرهنگ متعالی جامعه وی شد، این درحالی بود که در همان زمان کتب علمی اسلاف او جزء منابع مورد استفاده و تدریس در دانشگاههای اروپائی قرار می گرفت. در زمانی که مدارس عالی و مکتب‌خانه ها در خاورمیانه به رکود یا تعطیلی کشیده می شد، در اروپا دانشگاه های جدید تاسیس شده، نشریات علمی بیشتری انتشار می یافت و به تعداد کتب علمی و تخصصی نیز در اروپا افزوده می شد. بویژه پس از تکامل صنعت چاپ و نشر، تولید و گردش کتاب سرعت بیشتری یافت و حتی افراد معمولی قادر شدند تا اطلاعات خود را بصورت کتاب منتشر سازند و آنرا در اروپا و امریکا در دسترس دیگران قرار دهند. جو نسبتاً فعالی در زمینه تولید و توزیع کتب بوجود آمد و از این راه سطح آموزش عمومی و رشد فکری جامعه ترقی یافت. با بررسی تاریخ تاسیس دانشگاه ها، موسسات چاپ و نشر، و نیز تاریخ افزایش و تکمیل اختراعات می توان به چگونگی رشد جوامع اروپائی و امریکائی در مقایسه با جوامع شرقی پی برد. حتی تاریخ آغاز انتشار برخی از مجلات علمی نشان‌دهنده میزان پیشرفت علم و دانش و نشر علمی و پژوهشی در آن کشورها می باشد.

کتاب در عصر حاضر: اهمیت کتاب در عصر حاضر باندازه‌ای است که دولت ها در برنامه‌ریزی های اجتماعی و عمرانی خود بطور جدی روی این مساله حساب می کنند. امروزه مؤسسات انتشاراتی بسیاری اعم از دولتی و خصوصی با تعداد زیادی نیروی انسانی و با استفاده از آخرین سیستم های چاپ و نشر در سراسر دنیا مشغول فعالیت در این زمینه هستند. تولید و توزیع کتاب باندازه‌ای گسترده است

که تقریباً از کنترل و ثبت کامل خارج شده است. سالنامه های آماری سازمان ملل متحد و سازمان یونسکو گرچه در برگیرندهٔ آمار کامل نیستند، اما ارقام موجود در آنها اهمیت مسأله را نشان می دهد. بطور کلی درحال حاضر مسیر تولید و توزیع کتاب از کشورهای پیشرفته بسوی کشورهای در حال رشد و عقب مانده جریان دارد. گرچه کشورهای در حال رشد از کتب خارجی بعنوان وسیله ای برای آموزش و استفاده های علمی و فنی بهره می گیرند، اما بعلت آنکه استفاده از کتب خارجی تنها یک مسأله مجرد نیست و در ارتباط با مسائل فرهنگی ـ اجتماعی ـ سیاسی واقتصادی می باشد، می تواند بجای ایجاد استقلال و خودکفائی، اساس وابستگی فکری و علمی (استعمار فرهنگی) باشد و فاصله بین کشورهای رشد یافته و در حال رشد را بیشتر کند. امروزه ناشران و کارگزاران خارجی با ارسال کاتالوگ های انتشارات خود به کتابخانه ها و کتابفروشی های کشورهای جهان سوم، بازار پر سودی برای خود ایجاد کرده اند. حتی با وجود افزایش قیمت کتاب بعلت نیاز مبرم کشورهای در حال رشد به منابع علمی خارجی، روند واردات کتاب از کشورهای پیشرفته سرعت بیشتری یافته و سیری صعودی نشان می دهد. این امر در حالی است که بعلت کم بها دادن به مسأله نشر و کتاب نویسی در کشورهای در حال رشد، وضع کتب داخلی امیدوارکننده نبوده و این امر خود بر بسیاری از مسائل اجتماعی، اقتصادی، و علمی اثر نامطلوب برجای گذارده است.

رشد فکری و نیاز به کتاب

گرچه در عصر حاضر انسان بخاطر درگیر شدن با مسائل و مشکلات بیشمار و وجود رسانه های گروهی مثل رادیو تلویزیون کمتر به کتاب روی می آورد، لکن هنوز هم کتاب بعنوان مهم ترین ابزار فرهنگی، علمی و آموزشی برای وی محسوب

می شود. بطور کلی نیاز انسان به خواندن کتاب شامل این موارد است نیاز به آگاهی- نیاز به شناخت- نیاز به آموزش- نیاز به لذت- و نیاز به تسکین، که در هر حال نتیجه کلی ونهائی مطالعه کتاب منجر به رشد فکری انسان می شود. مهم ترین، عمومی ترین و قابل دسترس ترین وسیله ای که انسان برای بالا بردن رشد فکری از آن استفاده می کند، کتاب است. در عین حال کتاب اساسی ترین ابزار آموزشی نیز محسوب می شود. در گذشته های دور و در زمانی که کتاب اندک و در اختیار قشر محدودی بود رشد فکری جامعه در سطح پائین قرار داشت. اما در دنیای امروز که علم و تکنولژی (که تکامل آنها نتیجه استفاده عملی از کتاب ها می باشد) در خدمت تولید بیشتر، توزیع بهتر، و گردش سریعتر کتاب قرار گرفته اند، واین ابزار در سطح فراگیرتری به خدمت انسانها در آمده، طالبان علم و اندیشه بهتر و سریعتر قادرند از افکار دیگران استفاده نموده، بدین ترتیب رشد فکری جوامع بالا تر رفته و بطورکلی سطح متوسط بهتری را نشان می دهد.

کتاب و توسعه عمرانی

با توجه به اهمیت کتاب در بالا بردن رشد فکری و پیشرفت جامعه و نیز با آگاهی از نیاز شدید کشورهای در حال رشد به داشتن منابع علمی، می توان در مورد تأثیر کتاب در توسعه اقتصادی اجتماعی توضیحات بیشتری ارائه داد.

بطور خلاصه، زمان نسبتاً کوتاهی است که رابطه مستقیم کتاب و عقب ماندگی جوامع توجه متخصصان امور اقتصادی را به خود جلب کرده است. در کنفرانس منطقه ای کارشناسان یونسکو که در سال ۱۹۶۶ در توکیو تشکیل شد، کتاب بعنوان وسیله ای در پیشبرد عمران ملی شناخته شد[۱]. در کنفرانس های

۱ ـ هوشنگ ابرامی، کتاب و پدیده کم رشدی. تهران، مرکز اسناد فرهنگی آسیا، ۱۳۵۷. ص ۳۱.

منطقه‌ای سال های بعد صریحاً تاکید گردید که توسعه کتاب ضرورت اولیه برنامه های دراز مدت آموزشی و اساس توسعه اقتصادی است. به همین جهت است که کتاب بعنوان وسیله ای برای آموزش عمومی در برنامه های دولت مورد توجه قرار می گیرد و دولت ها بر مسأله تولید، توزیع، و استفاده از کتاب تأکید دارند وحتی‌خود برای تقویت و گسترش این امر دست به برنامه ریزی های ویژه می زنند. این مسأله در کشورهای در حال رشد، کمتر بطور جدی در نظر گرفته شده است؛ در حالیکه در کشورهای رشد یافته، علاوه بر هماهنگی های کاملی که دولت ها با موسسات چاپ و نشر کتاب دارند، بیشتر ناشران از کمک ها و تسهیلات دولتی استفاده می کنند، در کشورهای در حال رشد اشاره های ضعیفی در برنامه ریزی های اجتماعی- اقتصادی نسبت به این مساله مهم شده است. بیشترین تاکید و فوریت در اینداسته از کشورها بر تولید و توزیع کتب درسی (دبستانی و دبیرستانی)می باشد که البته با همه سعی و تلاش، باز هم در این مورد مشکلات بسیاری وجود دارد. حتی در اینداسته از کشورها چاپ و انتشار کتب دانشگاهی و علمی که وظیفه دانشگاه محسوب می شود به کندی صورت گرفته و در سطح نازلی است.

در مورد ایران بایستی اظهار داشت که تا برنامه سوم عمرانی سابق هیچ اشاره‌ای به مساله کتاب نمی بینیم. اما بتدریج در برنامه های دولت و وزارت فرهنگ و هنر اشاراتی به تهیه کتب درسی و ایجاد کتابخانه های عمومی و شرکت در نمایشگاههای بین المللی کتاب شده است. بعدها با فعالیتهائی که در زمینه مبارزه با بیسوادی در برنامه های دولتی شروع شد، بر مساله کتاب بعنوان ابزاری برای رشد اجتماعی و پیشرفت حرفه‌ای تاکید گردیده است. در برنامه چهارم سابق توجهی نسبی به ایجاد وتوسعه کتابخانه عمومی و خرید کتاب برای آنها شد و با استفاده از ۱/۵ درصد از عواید شهرداریها تعداد بیشتری کتابخانه تاسیس یافت. در برنامه پنجم

سابق بعلت افزایش سریع درآمد ملی، اعتبارات بیشتری به این امر اختصاص یافت، اما در عمل و بطور کلی این برنامه ها دارای آنچنان موفقیتی نشد و توجه دولت به این مورد کافی نبود؛ در حالی که در واقع زیربنای برنامه های عمرانی و توسعه اجتماعی-اقتصادی، میزان دانائی افراد مملکت و آگاهی آنها از طریق کتاب می باشد.

تولید نامتعادل کتاب

حال که اهمیت کتاب در زندگی اجتماعی ملت ها و در برنامه عمرانی دولت ها روشن شد، مروری می کنیم بر مساله تولید و توزیع کتاب در کشورهای در حال رشد. می دانیم که کشورهای در حال رشد به کتاب بویژه کتابهای علمی و فنی که از ابزارهای عمده برای پیشرفت و توسعه بشمار می آیند نیاز زیادی دارند. اما در اکثر این کشورها، در حال حاضر تولید و عرضه کتاب کافی نیست و آنها وسائل لازم که اجازه انتشار اینگونه کتب را بدهد در اختیار ندارند. امروزه نسبت تولید کتاب در جهت عکس و به زیان کشورهای در حال رشد به پیش می رود. طبق آمار سازمان ملل متحد، کشورهائی که درآمد سرانه کمتر دارند و بعبارت دیگر گرسنه ترند از نظر تولید کتاب نیز در سطح پائین تری قرار دارند و میزان تولید آنها در مقایسه با تولید زیاد کشورهای رشد یافته بتدریج و در طول سالهای اخیر فاصله بیشتری یافته است.

جدول ۱. مقایسه تولید کتاب در کشورهای رشد یافته و در حال رشد[۱]

گروه کشورها	درصد جمعیت دنیا	میزان تولید در سالهای		
		۱۹۵۰	۱۹۶۰	۱۹۷۰
۱ - امریکا- شوروی- استرالیا- ژاپن- اروپا- زلاندنو	٪۳۰	٪۷۸	٪۸۳/۳	٪۸۳/۵
۲ - گروه کشورهای درحال رشد	٪۷۰	٪۲۲	٪۱۶/۷	٪۱۶/۵

۱ - هوشنگ ابراهی. همان. ص ۲۵.

نتیجه آنکه تولید و توزیع کتاب در دنیای امروز به راهی نامتعادل و غیرعادلانه پیش می رود، بویژه آنکه درصد افزایش جمعیت در کشورهای درحال رشد در مقایسه با کشورهای پیشرفته همواره بیشتر و رو به افزایشی است و بنابراین نیاز این کشورها به کتاب نیز بیشتر خواهد شد. از طرف دیگر تیراژ کتاب در کشورهای درحال رشد بمراتب کمتر از میزان آن در کشورهای رشد یافته بوده است و این خود حاکی از تولید کم و توزیع ضعیف کتاب در جهان سوم می باشد. عمده ملت های آسیا، افریقا و امریکای لاتین دچار قحطی زدگی کتابند و کتاب و کتابخانه در اختیارشان نیست. برای جبران این کمبود ناچار به وابستگی اقتصادی و فرهنگی می شوند، و بی آنکه در فکر ایجاد پایه های لازم برای گسترش صنعت نشر داخلی و بالا بردن کیفیت تولید و توزیع کتاب درکشورشان باشند، بدون مطالعه دست به واردات کتب خارجی می زنند.

در ایران

در ایران نیز وضع به همین گونه بوده است؛ با بررسی وضع تولید و توزیع کتاب در کشورمان به این نتیجه می رسیم که مسأله فوق که یک امر زیر بنائی است- متاسفانه هیچگاه بطور جدی و گسترده مورد توجه نبوده است. گرچه در طول سالهای اخیر وضع بطور نسبی بهبود یافته و آمارهای موجود حاکی از تولید و توزیع بیشتری می باشد، اما با توجه به افزایش تعداد موسسات آموزش عالی و نیز تعداد دانشجویان، استادان و پژوهشگران و متخصصین، این میزان برای ما به عنوان یک کشور در حال رشد که بسوی خودکفائی و استقلال گام بر می دارد کافی بنظر نمی رسد و در این زمینه ما هم همچون دیگر کشورهای در حال رشد با مسائل و مشکلات اساسی روبرو هستیم.

طبق آمارهای کتابشناسی ملی ایران در طی ده سال (۴۳-۱۳۳۳) تعداد ۵۶۲۰

عنوان کتاب (بطور متوسط هر سال ۵۶۰ عنوان) منتشر شده است که رقم بسیار پائینی است. در سال ۱۳۴۵ تعداد ۱۲۴۲ عنوان، در سال ۱۳۴۶ تعداد ۱۳۴۱ عنوان، و بهمین روند باستثناء سال ۱۳۴۸، افزایش مشاهده می شود. سال ۱۳۵۲ بیشترین میزان انتشارات (۳۳۱۶ عنوان) را داشته‌ایم و سال ۱۳۵۵ به ۲۹۲۷ عنوان کتاب رسیده‌ایم. ظاهراً این روند، افزایش خوشبینانه‌ای را نشان می دهد اما در مقایسه با افزایش جمعیت و تعداد با سوادان و نیز تاسیس دانشگاه‌ها و مدارس عالی و موسسات پژوهشی و همچنین با توجه به کیفیت کتابهای منتشره و توزیع آنها، امیدوار کننده نیست. البته در سالهای پس از انقلاب اسلامی تحول چشمگیری در تولید و نشر کتاب بوجود آمد که نیاز به بررسی و بحث جداگانه و مفصلی دارد، اما آمار غیر رسمی کتابهای منتشره در سال ۱۳۶۲ بقرار جدول شماره ۲ بوده است.

نا گفته نماند که طبق بررسیهای موجود تقریباً بین ۳۰ تا ۴۰ درصد عنوانهای منتشره مربوط به کتابهای تجدید چاپ شده می باشد. برای مثال بر اساس نشریه گزارش فرهنگی ایران در سال ۱۳۵۲، از کل کتب منتشره در همان سال (یعنی از ۳۳۱۶ عنوان) تعداد ۱۱۵۶ عنوان تألیف، ۷۱۰ عنوان ترجمه، و ۹۱ عنوان انتشار متون کهن و خطی، ۲۸۰ عنوان گردآوری، و ۷۹ عنوان بدون ذکر نوع انتشار بوده است. همچنین جدول فوق آمار کتب تجدید چاپی را در سال ۶۲ نشان می دهد.

در مورد تیراژ (تعداد نسخه های منتشره از هر کتاب) می توان گفت که تیراژ متوسط آنها بین دو تا پنج هزار درنوسان است. اما در این میان تیراژ ۱۰ هزار و ۲۰ هزار و حتی ۵۰ هزار هم وجود دارد. البته تیراژ کتب ادبی، اجتماعی، و مذهبی نسبت به تیراژ کتب علمی، تخصصی، فنی، و کاربردی بالا تر می باشد و این خود نشان دهندهٔ ضعف نشر کتب علمی و پژوهشی و نیاز به واردات این گونه کتب از کشورهای پیشرفته می باشد.

جدول ۲. آمار کتابهای منتشره در سال ۱۳۶۲ در ایران [۱]

موضوع	کل عنوانها	چاپ اول	چاپ دوم و سوم	چاپ چهارم ببعد
کلیات دایرةالمعارفها، گزارشها ...	۵۶	۵۰	۲	۴
فلسفه و منطق	۶۱	۳۴	۲۱	۶
دین اسلام، سایر دینها و عرفان	۱۱۴۱	۷۱۹	۳۰۸	۱۱۴
علوم اجتماعی و انسانی	۲۸۲	۱۹۷	۶۴	۲۱
زبان و واژه‌نامه ها	۱۳۲	۶۵	۴۱	۲۶
علوم خالص	۱۱۷	۸۴	۲۷	۶
پزشکی	۱۶۴	۱۲۴	۲۷	۱۳
کشاورزی، دامپروری و تغذیه	۵۰	۳۸	۸	۴
فن و صنعت	۱۹۶	۱۴۰	۴۳	۱۳
دانستنیهای عملی	۵۱	۲۷	۱۶	۸
هنر	۸۷	۶۶	۱۸	۳
ورزش	۳۳	۲۵	۷	۱
ادبیات	۷۴۵	۴۱۲	۲۴۵	۸۸
تاریخ و جغرافیا، زندگینامه	۲۶۷	۱۳۹	۹۸	۳۰
کودکان	۶۶۲	۳۸۸	۲۱۷	۵۷
کمک درسی	۶۴	۳۳	۲۶	۵
متفرقه	۲۸	–	–	–
زبانهای اروپایی و لهجه ها	۲۰۲	–	–	–
کل عنوانها	۴۳۳۸	۲۵۴۱	۱۱۶۸	۳۹۹

از نظر جغرافیائی فعالیت انتشاراتی بیشتر در تهران انجام می شود. پس از تهران بترتیب شهرهای قم، مشهد، تبریز، اصفهان، شیراز و کرمان قرار دارند. از تعداد کل

۱ - ف. الف. فریار. «آمار کتابهای منتشر شده در سال ۱۳۶۲» **نشردانش**، سال چهارم، شماره چهارم، (خرداد و تیر ۱۳۶۳) ص ۷۹.

ناشران ایران بیش از ۸۰ درصد در تهران و بقیه در شهرستانها فعالیت دارند، ضمن اینکه تعداد عناوین منتشره و همچنین تیراژ کتابها در شهرستانها بسیار اندک می باشد. علاوه بر آن، کتب منتشره در شهرستانها بیشتر در زمینه های مذهبی، ادبی، اجتماعی، تاریخی و جغرافیائی می باشند و از کتب علمی و کاربردی کمتر اثری موجود است.

از نظر عوامل تولیدی می توان از سه گروه زیر نام برد:

۱ ـ ناشران خصوصی: مهم ترین گروه تولید کننده کتاب هستند و در کشورهای در حال رشد معمولاً بصورت توأم (ناشر و فروشنده) عمل می کنند. این دسته از ناشران تا زمانی که نسبت به سودآور بودن اثری از نظر مالی مطمئن نباشند اقدام به چاپ و انتشار آن نمی کنند و این مساله مشکل بزرگی برای تولید کتاب بویژه کتابهای علمی و فنی در کشورهای در حال رشد می باشد.

۲ ـ ناشران دولتی و نیمه دولتی: این گروه از ناشران نیز در کشورهای در حال رشد دارای مشخصات مشترکی می باشند. در ایران ناشران دولتی عبارتند از: ناشران دانشگاهی، سازمانهای دولتی، وزارتخانه ها، موسسات پژوهشی، سازمان کتابهای درسی، و ناشران نیمه دولتی مثل: کانون پرورش فکری کودکان و نوجوانان، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی (بنگاه ترجمه و نشر کتاب سابق)مرکزنشر دانشگاهی و... که انتفاعی ترند.

در بین گروه فوق، ناشران دانشگاهی مقام مهم تری را دارا هستند و در کشورهای در حال رشد نمونه واحد ناشران علمی و پژوهشی بشمار می آیند. فعالیت ناشران دانشگاهی در سالهای گذشته در کشور ما در سطح چشمگیری نبوده و تعداد عناوین منتشره و نیز تیراژ کتابها بسیار کمتر از حد انتظار می باشد. برای مثال تعداد کتب منتشره توسط دانشگاه ها و مدارس عالی ایران در سال ۵۲ به ۷۹ عنوان ختم

می شود. دانشگاه تهران که بزرگترین و قدیمی ترین دانشگاه ایران است و بیش از ۴۵ سال سابقه فعالیت دارد، از سال ۱۳۲۵ تا ۱۳۴۴ تعداد ۱۰۳۹ عنوان کتاب منتشر نموده است. این آمار از سال ۱۳۴۶ به بعد سیر نزولی داشته و از ۱۱۷ عنوان در سال ۴۶ به ۶۰ عنوان در سال ۵۱ و ۲۰ عنوان در سال ۵۵ تنزل کرده است. در عین حال ناگفته نماند که حداقل ۱/۳ از کتابهای منتشره کتابهای ترجمه شده بوده است. بطور کلی دانشگاه تهران از ابتدای تاسیس تا به حال حدود ۱۹۰۰ عنوان کتاب منتشر نموده است که بطور متوسط در هر سال به ۴۷ عنوان می رسد، اما برای دانشگاهی با بیش از ۱۲۰۰ عضو هیئت علمی و ۴۲ دانشکده و موسسه و ۲۰ هزار دانشجو رقم بسیار ناچیزی است. وضعیت سایر سازمانهای انتشاراتی دانشگاه ها و مدارس عالی بهتر از دانشگاه تهران نبوده است و رویهمرفته در سطح بسیار پائینی قرار داشته است.

خوشبختانه در سالهای اخیر بعلت نیاز مبرم به داشتن منابع علمی دانشگاهی بزبان فارسی فعالیت های مطلوبی صورت گرفته است. از جمله مرکز نشر دانشگاهی وابسته به ستاد انقلاب فرهنگی، و نیز جهادهای دانشگاهی با انتشار تعداد قابل توجهی کتاب، گزارش، و جزوه درسی تا حدودی توانسته اند نیازهای دانشجویان را در این مورد بر آورده سازند. آمار موجود در کتاب راهنمای انتشارات سازمانهای دولتی ایران (فهرست سالانه ۱۳۶۰) نشان می دهد که دانشگاه ها و مدارس عالی و نهادهای جهاد دانشگاهی و نیز مرکز نشر دانشگاهی رویهمرفته ۲۱۰ عنوان کتاب، گزارش تحقیقی و جزوه درسی درسال ۱۳۶۰ منتشر نموده اند که در مقایسه با سال ۱۳۵۵ (یعنی ۷۹ عنوان) رقم مطلوبی را نشان می دهد. البته ناگفته نماند که از این تعداد، حدود ۵۰٪ مربوط به جزوه های درسی است که در تیراژ محدود منتشر شده است.

بطور کلی ناشران دولتی با مشکلات بسیار روبرو هستند و از نظر فنی و مالی در وضعیت دلخواه قرار ندارند، کتب منتشره توسط آنها در تیراژ کم منتشر شده و بطور

صحیح توزیع نمی شود. اما وضعیت ناشران نیمه دولتی چون کانون پرورش فکری کودکان و نوجوانان، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی (بنگاه ترجمه و نشر کتاب سابق) بنیاد فرهنگ ایران، انجمن آثار ملی، و غیره نسبتاً مطلوب بوده و کتب منتشره توسط آنها دارای کیفیت بهتری است.

موفقیت ناشران نیمه دولتی می تواند نشان دهندهٔ این باشد که آنها می توانند الگوئی باشند برای ناشران دولتی و حتی خصوصی که با در اختیار گرفتن کمک ها و تسهیلات دولتی و کنار زدن موانع اداری- مالی وضعیت نشر کتاب را بهبود اساسی بخشند.

ناشران منفرد: که با سرمایه خویش و درگذشته بطور مخفیانه و بدور از موانع و مقررات اداره کل نگارش (وابسته به وزارت فرهنگ و هنر سابق) به کار انتشار کتاب می پرداختند. البته تعداد ایندسته از ناشران زیاد نبود و آمار دقیقی هم در این مورد در دست نیست، اما ناشران کتب مذهبی که جزو این دسته محسوب می شوند فعالیت چشمگیری داشته و بیشتر در شهرهای قم، مشهد، تهران، و اصفهان پراکنده هستند.

توزیع کتاب

چگونگی توزیع کتاب در کشورهای در حال رشد نشان می دهد که کتاب چه به عنوان یک کالای تجارتی و چه بعنوان یک ابزار فرهنگی، علمی و آموزشی دچار مسائل و نارسائی های ریشه‌ای و پراهمیتی است. تنها، تولید زیاد کتاب در ایندسته از کشورها نمی تواند چاره‌ساز مساله باشد، بلکه توزیع صحیح آنست که بایستی نیازهای واقعی و رو به افزایش را برآورده سازد. عوامل دخیل در توزیع کتاب یعنی کتابفروشان و دفاتر توزیع سازمانهای دولتی از یک سو و جنبه های مختلف توزیعی

(توزیع از نظر موضوعی - جغرافیائی - گروه های خوانندگان) بصورت صحیح و متناسب با نیازها گسترش نیافته و در این زمینه خط مشی مشخصی وجود ندارد.

در ایران عمده فروشگاههای کتاب در تهران و مراکز استانها متمرکز شده اند و در عین حال پراکندگی آنها در قسمت مشخصی ازشهر وجود دارد، در مقابل شهرهای کوچک و روستاها از داشتن کتاب محروم مانده اند. البته تعداد فروشگاه های کتاب و میزان توزیع آنها در چند سال اخیر افزایش یافته و علاوه بر کتابفروشی ها، تعدادی از فروشگاه های بزرگ، دراگ استورها، لوازم التحریرفروشی ها، سالنهای فرودگاه ها و ایستگاههای راه آهن، پارک ها، ادارات دولتی و غیره به فروش و توزیع کتاب پرداخته اند. همچنین استقبال قشر جوان از خرید کتاب در چند سال اخیر از جنبه های امیدوار کننده در امر توزیع می باشد، اما با وجود اینها، فراگیری توزیع و کیفیت کتابهاو نحوه استفاده از آنها در سطح مطلوب قرار نگرفته است.

جنبه هائی که در امر توزیع، مهم بنظر می رسند عبارتند از: توزیع از نظر موضوع کتابها- توزیع از نظر مناطق جغرافیائی - توزیع از نظر گروه های کتابخوان.

توزیع موضوعی : آمارهای منتشره و شواهد موجود در بازار کتاب نشان می دهد که موضوعات کتب تولید و توزیع شده در ایران متنوع بوده اما نسبت آماری هر زمینه موضوعی با زمینه های دیگر متفاوت و غیر متعادل است. بطور کلی و بترتیب اهمیت تعداد عناوین منتشره در زمینه های موضوعی زیر وضعیت فراگیری موضوعی را نشان می دهد: ۱-ادبیات. ۲-علوم اجتماعی ۳-دین و مذهب. ٤-تاریخ و جغرافیا. ۵-علوم عملی. ٦-علوم محض. جدول زیر به نقل از آمار نامه سازمان یونسکو (سال ۱۹۷۸ جدول VIII-24 و ۱۹۸۳ جدول VII - 38)تعداد عناوین منتشره در آخرین سال را در چند کشور آسیائی بعنوان نمونه نشان می دهد. لازم به تذکر است که تیراژ کتابهای توزیع شده نیز تقریباً بهمین ترتیب می باشد.

جدول ۳. آمار کتب منتشره در چند کشور آسیائی بتفکیک موضوعی

کشور	سال	تعداد کل عناوین	کلیات	فلسفه	دین	علوم اجتماعی	علوم محض	علوم عملی	هنرها	ادبیات	جغرافیا و تاریخ
ایران	۱۹۷۸	۲۶۵۷	۱۲٤	۲۶۵	۶۵۹	۲٤۳	٤۹	۱٤۳	۵۰	۸۱۳	۳۱۱
هند	۱۹۷۸	۱۲۹۳۲	۲۵۶	٤۲۱	۹۶٤	۳۵۱۸	۶٤۸	۹۱۱	۲۶۲	٤۷۹۶	۱۱۵۶
هند	۱۹۸۱	۱۱۵۶۲	۲٤۳	۳۷۱	۹۲۹	۳۹۵۶	۸۱۳	۸۰۳	۲۱٤	۳۳۶۸	۸۶۵
پاکستان	۱۹۷۸	۱۳۱۷	۲۹	٤	۲۷۷	۱۵۷	۸	۹۶	۱۶	۵۳۵	۱۹۵
پاکستان	۱۹۸۰	۱۲۷۹	۳۱	۱۵	٤۰۶	۲۳۹	۲۹	۵۸	۱۰	٤۱۳	۷۸
عربستانسعودی	۱۹۷۸	۹۶	۵	—	۲۲	۸	—	۲	—	٤۸	۱۱
عربستانسعودی	۱۹۸۰	۲۱۸	۳	—	۶۷	۲۷	۱	۱۱	٤	۶۳	۳۱
سنگاپور	۱۹۷۸	۱۳۰۶	۱۸	۲	۲۳	۶۱۱	۱۰۹	۸۵	۶۳	۶۳	۳۳۶
سنگاپور	۱۹۸۱	۱۷۸۳	۲۸	۱۰	۱۷٤	۶۱۲	۹۵	۱۲۱	۱۱۸	۵٤۵	۸۰
ژاپن	۱۹۷۸	٤۳۹۷۳	۱۰۶۱	۶۰۸	۹۵۲	۱۲۱۵۸	۱٤۵۲	۱۱۳٤۰	۳۳۳۰	۹۳٤۰	۳۵۳٤
ژاپن	۱۹۸۰	٤۲۲۱۷	۱۳٤۰	۱٤۱۶	۶۱۱	۷۵۱۲	۲۷۳۵	۶۱۳٤	۶۱۹۵	۱۳۳۵۵	۲۹۱۹

با توجه به جدول فوق کمبود کتب علمی و فنی و نیز کتب تخصصی و پژوهشی در امر تولید و توزیع کاملاً محسوس است. البته این عدم تعادل، وضعیت مشابهی را در اکثر کشورهای در حال رشد نشان می دهد. اهمیت این مسأله در آنجاست که کشورهای در حال رشد برای برنامه ریزی های عمرانی و تربیت نیروی انسانی متخصص نیاز بیشتری به منابع علمی و عملی دارند لکن بدلیل نداشتن امکانات تخصصی و عدم برنامه ریزی، قادر به تولید و توزیع کافی اینگونه کتب نیستند. در مقابل به همین دلیل است که واردات کتب خارجی در همان زمینه های موضوعی بسیار بیشتر است، درحالیکه تولید و توزیع کتب داخلی در زمینه های علوم اجتماعی، ادبی و هنری، تاریخی، مذهبی و غیره بمراتب گسترده تر از کتب علمی مورد نیاز است. برای مثال در سال ۱۳۵۷(۱۹۷۸میلادی) ازمجموع ۲۶۵۷ عنوان

کتاب منتشره در ایران تنها ۴۹ عنوان مربوط به علوم محض و ۱۴۳ عنوان در زمینه علوم کاربردی بوده است.

توزیع جغرافیائی (یا فراگیری کتاب در سطح کشور): در رابطه با توزیع کتاب در مناطق مختلف باین نتیجه می رسیم که تفاوت بسیار زیادی از نظر کمی و کیفی بین تهران و مراکز استانها با شهرستانهای کوچکتر وجود دارد. با مقایسه تعداد کتابفروشی های موجود در تهران و مراکز استانها با دیگر شهرها کمبود کمی و کیفی در توزیع کتاب از نظر جغرافیائی مشخص می شود. حتی با مقایسه تعداد ناشران در شهرهای مختلف می توان به عمق مسأله پی برد.

برای روشن تر شدن کمبودهای یک سیستم صحیح توزیع کتاب در مناطق مختلف کافی است تعداد کتابفروشی های موجود در تهران و یا یک شهر بزرگ دیگر را از نظر مناطق شهری و جمعیت متراکم در آن مناطق بررسی نمائیم. برای مثال، بیش از ۷۰ درصد کتابفروشیهای موجود در سطح تهران در مناطق مشخصی (خیابان انقلاب روبروی دانشگاه تهران- خیابان جمهوری اسلامی نزدیک به بهارستان- خیابان ناصر خسرو) و ۳۰ درصد باقیمانده در مناطق دیگر پراکنده اند، در حالیکه شهرک های اطراف تهران و مناطق دور افتاده با داشتن بیشترین جمعیت از داشتن کتابفروشی محروم می باشند. علاوه بر این، موارد غیر ملموس و پنهان دیگری در مسأله توزیع جغرافیائی کتاب وجود دارد که کاوش و بررسی آنها نیاز به بحث تخصصی جداگانه ای دارد. اما آنچه که بطور خلاصه می توان گفت اینست که عدم وجود یک سیستم صحیح توزیع کتاب در کشورهای در حال رشد موجب عقب ماندگی فکری درصد نسبتاً زیادی از جمعیت آن کشورها بوده و بهمین علت برنامه های آموزش عمومی و نیز برنامه های اجتماعی و عمرانی با سختی و کندی صورت می گیرد.

توزیع گروهی (یا فراگیری انسانی) : تنوع و چگونگی گروه‌های استفاده کننده از کتاب نیز در کشورهای در حال رشد بگونه مشخصی است. در ایندسته از کشورها بدلایل مختلف فرهنگی، مادی و حرفه‌ای قشرهای نسبتاً وسیعی از جامعه یا به کتاب دسترسی ندارند و یا نمی توانند از کتاب استفاده کنند. تنها درصد نسبتاً کمی از افراد جامعه با کتاب سروکار دارند. برای مثال در سطح کشور ما بدلیل آنکه نزدیک به ٦٠ درصد از افراد بالغ بیسوادند، طبیعتاً استفادهٔ از کتاب برای آنها غیر ممکن است. بعلاوه، از ٤٠ درصد باقیمانده تعداد بسیار زیادی نیز بعلل فوق نمی توانند به کتاب دسترسی داشته باشند. بعبارت دیگر درصد بسیار زیادی از افراد با سواد کشور همچون کارمندان، نظامیان، کارگران و غیره کتاب نمی خوانند. در مقابل، گروه‌های عمده کتابخوان عبارتند از: کودکان و نوجوانان- دانش آموزان و دانشجویان- صاحبان مشاغل تخصصی (مثل استادان- پژوهشگران- مهندسان و کارشناسان- پزشکان و...) و درصد کمی از کارمندان و کارگران، که در مقایسه با کل جمعیت رقم کوچکی را تشکیل می دهند. به سخن دیگر باید اظهار داشت که فراگیری کتاب در گروه‌های مختلف جامعه در کشورهای جهان سوم بسیار محدود می باشد، در حالیکه توسعه این فراگیری و گسترش توزیع گروهی در ایندسته از کشورها که برای خود کفائی و استقلال تلاش می‌کنند می تواند سرآغازی بنیادی برای برنامه ریزیهای اجتماعی باشد.

خوشبختانه در این مورد ـ چه بنا بر توصیه‌های سازمانهای جهانی و چه به علت درک اهمیت آن در سطح ملی- توجه نسبتاً کافی شده است و در سالهای اخیر موفقیت‌های نسبی در توسعه تولید و توزیع کتاب کودک و نیز تشویق کودکان و نوجوانان به مطالعه و استفاده از کتاب بدست آمده است و سازمانهائی چون کانون پرورش فکری کودکان و نوجوانان، شورای کتاب کودک، نهادها و کانون‌های متفرقه

در این رابطه تأسیس شده و بهمراه نویسندگان، مترجمان، نقاشان و ناشران فعالیتهای گسترده‌ای را در جهت گسترش کتاب کودک و توزیع و فراگیری بیشتر آغاز نموده‌اند. در مقابل، تأثیر این فعالیتها با استقبال چشمگیر کودکان و نوجوانان و والدین از کتاب خوانی آشکار گشته است. درحالیکه در سالهای گذشته بندرت کتابی مخصوص کودکان و نوجوانان نوشته و منتشر می شد، در سالهای اخیر اینگونه کتابها بازار خوبی بویژه در شهرهای بزرگ بدست آورده‌اند. برای مثال از ۱۹۳۳ عنوان کتاب منتشره در سال ۱۳۵۷، تعداد ۲۸۸ عنوان مربوط به کودکان بوده است که بهمراه تعداد دیگری که جزو آمار این سال نیامده است رقم نسبتاً امیدوار کننده‌ای را نشان می دهد. علاوه بر آن، در سالهای اخیر تیراژ کتابهای مخصوص کودکان و نوجوانان نسبت به کتب دیگر بالا تر بوده و توزیع آنها در سطح گسترده‌تری (در فروشگاه های بیشتری) انجام می گیرد. تنها در سال ۱۳۶۲ حدود ۶۶۰ عنوان و در شش ماهه اول سال ۶۳ تعداد ۴۴۵ عنوان کتاب کودک منتشر شده است[1]. پس از انقلاب اسلامی کتابهای کودکان از راه های مختلف (از جمله نهادهائی چون جهاد سازندگی) به روستاها نیز راه یافته و مورد استقبال زیاد کودکان روستائی قرار گرفته است.

بطور کلی گسترش فراگیری انسانی از آن جهت امیدوار کننده خواهد بود که توجه به کتب کودکان و نوجوانان می تواند زمینه و پشتوانه خوبی باشد برای رشد فکری و ایجاد عادت مطالعه در کودکان و شناخت اهمیت کتاب در زندگی اجتماعی، تا آنکه در مراحل آینده (دوران تحصیلات عالی و نهایتاً مرحله کار و سازندگی) آنها بتوانند از کتاب بعنوان یک ابزار اساسی استفاده کنند. البته این

۱. ف. الف. فریار. «آمار کتابهای منتشر شده در سال ۶۲». نشر دانش ، سال چهارم، شماره چهارم (خرداد و تیر ۱۳۶۳) ص ۷۹.

امیدواری تا زمانی است که مسائل دیگر چون مسائل مادی و تأثیر رسانه های گروهی مثل رادیو و تلویزیون موجب دوری کودکان و نوجوانان از کتاب نشود.

مسائل و مشکلات نشر و توزیع کتاب در کشورهای در حال رشد

بطور کلی و با در نظر گرفتن عوامل مختلفی که به آنها اشاره شد، چاپ، نشر، و توزیع کتاب در کشورهای در حال رشد (از جمله ایران) درگیر مسائل و تنگناهایی است که عناوین آنها بشرح زیر است:

الف . مسائل مربوط به مؤلفان و مترجمان.

۱ ـ کمبود افراد کتابخوان و با سواد در سطح جامعه.

۲ ـ عدم حمایت دولتی.

۳ ـ موانع اداری ـ مالی و سختگیری در دادن اجازه انتشار.

٤ ـ مشکلات مربوط به توافق و بستن قرارداد با ناشران.

ب . مسائل مربوط به چاپخانه‌ها :

۱ ـ کمبود و گرانی کاغذ و کالاهای مورد نیاز دیگر.

۲ ـ بالارفتن قیمت تمام شده برای کتاب ـ بالارفتن دستمزدها، و هزینه های جاری (فنی و غیره).

۳ ـ عدم حمایت دولتی و مؤسسات اعتباری دیگر.

ج. مسائل مربوط به ناشران و فروشندگان کتاب :

۱ ـ کمبود افراد کتابخوان و باسواد.

۲ ـ پائین بودن عادت مطالعه در باسوادان.

۳ ـ بالارفتن قیمتها.

٤ ـ عدم توزیع صحیح.

۵ - عدم تبلیغات کافی.

۶ - عدم وجود بازار کافی برای کتب علمی و فنی.

۷ - نداشتن بازار فعال صادراتی.

د. مسائل مربوط به خریداران و استفاده کنندگان از کتاب:

۱ - درآمد سرانه کم.

۲ - بالارفتن قیمتها.

۳ - عدم وجود سیستم صحیح و فراگیر در توزیع.

۴ - کمبود کتابخانه‌های مختلف که بتوانند کتب مورد نیاز افراد را تهیه و نگهداری نمایند.

۵ - عدم وجود روش ها و ابزارهای آگاهی دهنده از انتشار کتب جدید و معرفی سایر کتب (مثل فهرست های انتشاراتی، کتابشناسی ها، کاتالوگ ها و غیره).

۶ - گسترش و نفوذ رسانه های همگانی (رادیو- تلویزیون) و کمبود زمان کافی برای مطالعه.

واردات کتاب در کشورهای در حال رشد

اکنون با توجه به مسائل و تنگناهائی که در اینسبته از کشوها موجب کمبود کتاب در زمینه های مختلف بویژه علمی و تخصصی می شود، جامعه استفاده کننده از کتاب، بخاطر جبران این کمبودها و بعلت نیاز شدید به منابع علمی و فنی که در سطح عالی و تخصصی برای آموزش و تحقیق مورد استفاده قرار می دهد، ناچار به وارد کردن تعداد قابل توجهی کتاب می باشد. گرچه واردات کتاب مساله بسیار مهم و حساسی است که مستقیماً ناشی از نیاز برای آموزش و پژوهش و نیز توسعه اقتصادی- اجتماعی می باشد، لکن بعلت تأثیرات غیر مستقیم و نامرئی بر محیط علمی-

فرهنگی و سیاست های ملی در برنامه ریزیهای اقتصادی- اجتماعی، می تواند بسیار خطرناک و منحرف کننده باشد. از این رو مطالب فوق نیاز به توجه بیشتری از سوی اندیشمندان و دولتهای جهان سوم داشته و از نظر ما در خور بحث جداگانه ای است. اما بطور اختصار به توضیح آن می پردازیم:

گرچه با گذشت زمان کشورهای درحال رشدناچار به واردات بیشتری از کتابهای خارجی بوده اندوهمه ساله نیزقیمت این کالای علمی فرهنگی بطور سریع افزایش می یابد، اما حجم کلی و قیمت مجموع واردات کتاب در مقایسه با واردات کالاهای دیگر مبلغ ناچیزی را تشکیل می دهد و از این نظر قابل توجه نمی باشد. برای مثال واردات کتاب از سوی ایران در سال ۱۳۶۲ تقریباً بین ۱۲ تا ۱۵ میلیون دلار تخمین زده می شود، اما آنچه که دارای اهمیت حیاتی است، مساله تاثیرات علمی و فرهنگی کتب وارداتی بر خط مشی ها و نظام علمی، آموزشی، و تحقیقاتی می باشد. این تأثیرات نامرئی در بعضی مراحل بصورتی است که افکار و ایده های دانشمندان، اندیشمندان، و خوانندگان جهان سوم تحت تأثیر جریانات و خط مشی های علمی- آموزشی کشورهای غربی قرار گرفته و پس از مدتی قابلیت و خلاقیت آنها کاهش یافته و بناچار باتقلید و دنباله روی از خط مشی بیگانه در مسیر وابستگی و از خود بیگانگی فکری پیش می روند.

در حال حاضر مسأله واردات کتاب از سوی کشورهای جهان سوم بصورت مشکل غامضی در آمده است. امروزه شبکه های وسیع تبلیغ و بازاریابی کتاب بین کشورهای اروپای غربی، امریکا و ژاپن از یک سو و کشورهای در حال رشد از سوی دیگر فعالیت می نمایند. سیل بروشورها، کاتالوگ ها، و فهرست های سازمانهای انتشاراتی و کارگزاران دنیای غرب به کتابخانه ها و موسسات آموزشی و پژوهشی و نیز کتابفروشی های جهان سوم جریان دارد. علاوه بر آن، سازمانهای غربی ذینفع با

همکاری دولتهای خود با تاسیس شعبات فروش کتاب در کشورهای جهان سوم و نیز اعزام نمایندگان و بازاریابان به این کشورها بطور پیوسته برای گسترش بازارهای خود تلاش می کنند.* برای پی بردن به عمق مساله واردات کتب خارجی کافی است نگاهی به آمار موجودی کتابخانه‌های دانشگاهی بیفکنیم و نسبت کتابهای موجود به زبانهای غربی را با کتابهای موجود به زبان فارسی مقایسه نمائیم. برای مثال، کتابخانه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران که طبیعتاً بایستی دارای کتابهای فارسی بیشتری باشد، از مجموع ۱۲۰ هزار جلد کتاب موجود بیش از ۹۰ هزار جلد کتاب بزبانهای غربی در اختیار دارد. و یا دانشگاه مشهد که کلاً دارای بیش از ۲۲۰ هزار جلد کتاب می باشد که از این تعداد حدود ۱۲۰ هزار جلد بزبان لاتین، حدود ۸۵ هزار بزبان فارسی، و ۱۵ هزار بزبان عربی می باشد. حال اگر آمار کتابهای موجود در دانشکده هائی چون پزشکی یا بهداشت را بررسی کنیم خواهیم دید که این نسبت باز هم بنفع کتابهای خارجی رو به افزایش است.

صادرات کتاب: در مقابل مساله واردات، لازم است مختصری هم از صادرات کتاب سخن گفت. صادرات کتاب از کشورهای در حال رشد به دیگر کشورها (چه کشورهای در حال رشد و چه کشورهای پیشرفته) بطور کلی رقم ناچیزی را نشان می دهد و در مقایسه با واردات، از نظر پولی و حجمی قابل مقایسه نیست. صادرات کتاب از ایران بیشتر به کشورهای همزبان و همجوار چون افغانستان، پاکستان، عراق، لبنان، هند و کشورهای حوزه خلیج فارس می باشد. آمارهای موجود در نشریه آمار بازرگانی خارجی (وزارت بازرگانی) نشان می دهد که از سالهای ۱۳۵۰ به بعد کشورهائی نظیر آمریکا، آلمان غربی، انگلستان، فرانسه، و برخی دیگر از کشورهای

---

* اخیراً بیست و پنج ناشر ژاپنی با هم متحد شده‌اند تا شرکتی را پایه ریزی کنند که کار آن تبلیغ و ترویج کتابهای ژاپنی درخارج ازژاپن خواهد بود. نقل ازمجله نشردانش، سال پنجم، شماره اول (آذر و دی ۱۳۶۳) ص ۶۷.

غربی اقدام به خرید و واردات کتاب از ایران نموده‌اند. کتابهای صادراتی به کشورهای همجوار یا همزبان بیشتر در زمینه های ایرانشناسی، تاریخ و مذهب، علوم اجتماعی و ادبیات است اما کشورهای غربی همه گونه کتاب، نشریه، اسناد و مدارک، کتب آماری و غیره را در همه زمینه ها خریداری می نمایند که طبیعتاً هدف آنها در درجه اول داشتن مجموعه‌ای کامل از ایران برای بررسی و تحلیل و بدست آوردن اطلاعات لازم می باشد.

آینده کتاب در کشورهای در حال رشد

اکنون با توجه به مطالبی که در مورد وضعیت کتاب در کشورهای در حال رشد گفته شد و بویژه ارتباط این مساله با اوضاع اقتصادی- اجتماعی ایندسته از کشورها، آیا می توان به آینده آن امیدوار بود؟ این سوال را حتی می توان در مورد کشورهای پیشرفته هم تعمیم داد که: آینده کتاب در آن گروه از کشورها چه خواهد شد؟ بطور کلی می توان پاسخ داد آنچه که قابل پیش‌بینی نیست آینده کتاب است. در این مورد بین صاحب‌نظران امر هم تضاد وجود دارد. با آنکه در طی سالهای آینده رشد متوسط فکری انسان افزایش خواهد یافت و درصد بیسوادی در سطح دنیا کمتر خواهد شد، لکن بدلیل مسائل بیشماری که در زندگی آینده بشر وجود خواهد داشت، او کمتر به کتاب روی خواهد آورد.

در کشورهای در حال رشد، وضعیت آتی کتاب به گونه مشابهی خواهد بود و در کشورهای پیشرفته ناامیدی بگونه دیگری احساس می شود. عصر آینده که امروز آغاز آنست، عصر انفجار دانش نام گرفته و این انفجار آنچنان عظیم و گسترده خواهد بود که انسان، حتی با دستگاههای کامپیوتری قادر به ضبط، نگهداری، و استفاده از تمامی پرتوهای آن (منجمله کتاب ها) نخواهد بود. براستی اثرات این انفجار دانش

در هر دسته از کشورها چیست؟ در کشورهای پیشرفته اثر ماشینیسم و نفوذ رسانه های گروهی بگونه ای است که فرصت و حوصله کمی برای مطالعه باقی خواهد گذاشت و انسان کمتر به کتاب روی خواهد آورد. از ۵ مورد نیازی که انسان را ناچار از مطالعه کتاب می کند (و ما قبلاً به آنها اشاره کردیم) شاید بیشترین سهم در کشورهای پیشرفته مربوط شود به نیاز به دانستن و آگاهی بیشتر (آنهم از نظر اطلاعات علمی)، در حالیکه جنبه های دیگر چون نیاز به تسکین، نیاز به لذت و نیاز به شناخت در ایندسته از کشورها رو به نقصان خواهد گذاشت. یک بررسی آماری نشان داده است که بطور متوسط ۸۰ درصد از نشریات چاپ شده حدود ۱۰ تا ۱۵ سال پس از انتشار و ۹۰ درصد آنها حدود ۲۰ سال پس از انتشار بلااستفاده می شود. این آمار در کنار آمار مربوط به توسعه صنعت نشر و توزیع کتاب و در عصر انفجار دانش مبین چیست؟ بیگانگی انسان به کتاب مثل بیگانگی انسان با خویشتن و با انسانهای دیگر در جوامع صنعتی رو بافزایش است. عده‌ای بر این باورند که دیر یا زود کتاب در برابر رقبائی چون رادیو و تلویزیون، ویدئو، و یا سینما از پای در خواهد آمد. در مقابل، عده‌ای هم اصرار دارند که بعکس، رسانه های گروهی اثر چندانی بر عادات مطالعه نخواهد داشت و کتاب جایگاه خود را از دست نخواهد داد.

اما آیندهٔ کتاب در کشورهای باصطلاح در حال رشد چیست؟ ایندسته از کشورها هنوز تولید و توزیع کتاب را بالا نبرده و سخت نیازمند وگرسنه کتاب می باشد. آمار بیسوادی در سطح بالائی است و علاوه بر آن، افراد باسواد هم پی به اهمیت کتاب در زندگی اجتماعی - اقتصادی خود نبرده‌اند. در عین حال گسترش و نفوذ رسانه های همگانی (بویژه به سبک غربی) بسیار سریع تر از گسترش و توزیع کتاب در اینگونه کشورهاست. ناامیدی از آن جهت است که رسانه های گروهی در این کشورها افراد عادی مثل کارمندان، کارگران، روستائیان، و بویژه کودکان و

نوجوانان را بیشتر به خود جذب کرده و تأثیرات غیر ملموس بسیاری در زندگی آنها بر جای می گذارد، و اگر هم آنها تازه با سواد شده باشند، تلویزیون جای کتاب را برای آنها پر خواهد کرد.

«ایران در صنعت کاغذسازی چند قرن جلوتر از غرب بود اما صنعت چاپ در اینکشور بیش از چهار قرن پس از اختراع آن رواج یافت و همین طول زمانی موجب ناآشنا ماندن ایرانیان باحروف چاپی و محدود بودن حجم کتاب شد. رواج چاپ کتاب با هجوم دیگر وسایل ارتباط جمعی هم زمان گردید. اندکی پیش از جنگ دوم جهانی برشماره کتب چاپ شده بطوری محسوس افزوده گردید. در زمان جنگ فرستنده رادیو تاسیس شد و در مدتی کوتاه تا دورترین روستاها راه یافت. چند سالی بعد تلویزیون ببازار آمد و با ضریب سرعت بیشتری نفوذ یافت. در همین زمان صنعت ملی فیلم‌سازی خلق شد. پس از رواج و نفوذ پردامنهٔ اینگونه وسائل ارتباط جمعی بود که مبارزه با بیسوادی آغاز شد و شماره باسوادان فزونی گرفت. نتیجه چه شد؟ آنکه با سواد و نوسواد ایرانی پیش از آنکه کتاب بخواند و به خواندن خو بگیرد، به رادیو گوش کردن و پای تلویزیون نشستن و سینما رفتن عادت کرد[1]».

علاوه برآن، مشکل پائین بودن درآمد سرانه و نیز تولید و توزیع کم کتاب از عواملی است که موجب عدم دسترسی افراد علاقمند به کتاب می شود. در مقابل، علی رغم این جنبه‌های ناامید کننده بایستی اقرار کرد که انسان جهان سومی تشنه

۱. هوشنگ ابرامی، «موانع اجتماعی رشد کتابداری در ایران» **نامه انجمن کتابداران ایران**، دوره ۶ (تابستان ۱۳۵۲) ص ۱۲.

کتاب است و این خود نقطه امید کشورهای در حال رشد می باشد. بررسی ها نشان داده است در حالیکه در کشورهای پیشرفته چون هلند، فرانسه، ایتالیا و غیره تقریباً ۴۰تا ۵۰ درصد افراد باسواد علاقه ای به مطالعه نشان نمی دهند و کتاب نمی خوانند، در پاکستان که کشوری از گروه جهان سوم است مشاهده شده است که تنها ۱۰/۹ در صد از افراد باسواد مطالعه نمی کنند.

از سوی دیگر افزایش سریع واردات کتابهای خارجی (بدلیل کمبود کتابهای علمی و کاربردی) در کشورهای در حال رشد می تواند از نکات ناامید کننده باشد. کشورهای جهان سوم گرچه برای استقلال علمی، تکنولژیکی، و اقتصادی تلاش می نمایند، اما در عمل متکی بر منابع و تجربیات کشورهای پیشرفته می باشند. بهمین دلیل خط فکری و سیاستگزاری هائی که متکی بر منابع خارجی باشد، بطور حتم بصورت ناخودآگاه، بر جریانات فکری، علمی، اقتصادی، صنعتی و حتی فرهنگی و اجتماعی کشورهای جهان سوم اثر می گذارد. این مساله باز هم به هنگامیکه اکثریت برنامه ریزان و اندیشمندان کشورهای جهان سوم تحصیلات خود را در کشورهای پیشرفته غربی بانجام رسانیده باشند بر پیچیدگی مساله آینده کتاب می افزاید.

چه باید کرد؟

حال که مسائل و عوامل گوناگونی در پیش بینی آینده کتاب در جهان سوم مطرح و دخیل می باشد چه باید کرد؟ آنچه مسلم است کشورهای جهان سوم دارای مشخصات مشابه و مشترکی در این زمینه هستند و مسائل زیربنائی و نیازهای آنها باندازه کافی برای اندیشمندان و برنامه ریزان روشن است. می دانیم که بطور کلی:

الف . درصد بیسوادی در سطح بالائی است.

ب . گروه زیادی از افراد باسواد به مطالعه و استفاده از کتاب علاقه نشان نمی دهند.

ج . درآمد سرانه کم است.

د . بودجه موسسات آموزشی و پژوهشی و بودجه ایجاد کتابخانه و خرید کتاب کافی نیست.

هـ . تعداد دانشمندان، کارشناسان، و متخصصان با توجه به نیازها بسیار اندک است.

و . شبکه های تولید و توزیع کتاب بسیار ناقص و ابتدائی هستند و شهرهای کوچک و روستاها از این نظر فراموش شده اند.

ز . نظام آموزش و پرورش، آموزش عالی و پژوهش مطابق با خصوصیات اجتماعی- اقتصادی و نیازهای جامعه نبوده و براساس تقلیدهای کورکورانه از غرب است.

بنابراین با توجه به اینگونه مسائل زیربنائی، بایستی سعی در چاره اندیشی و یافتن راه های اصولی نمود. در درجه اول اگر می خواهیم یک زندگی علمی و فکری مستقل خلق کنیم و به رشد اقتصادی- اجتماعی متعادلی دسترسی یابیم، باید به کتاب که هدایت کننده نظام زندگی است اهمیت داده، مسائل و مشکلاتش را بر طرف نمائیم. می دانیم که جامعه آینده، جامعه فراگیرنده است و آموزش عمومی مداوم برای پیشرفت آن ضروری است. در دنیای فردا، خودآموزی و بازآموزی و تطابق دانسته ها با نیازهای واقعی و ملی جامعه اهمیتی بسزا خواهد داشت، و کتاب بعنوان اساسی ترین ابزار آموزش مورد نیاز بیشتری خواهد بود. اکنون می دانیم که به کمبود شدید کتاب به زبان بومی دچار هستیم. اما نباید این کمبود را صرفاً از طریق واردات کتابهای خارجی چاره جوئی کنیم، آنهم بشکل امروزی اش که می تواند دامی ابدی

باشد برای ادامه تسلط استعمار و استثمار. تشویق و ترغیب نویسندگان، مترجمان، پژوهشگران و کلیه افراد آگاه و متعهد به نوشتن و ترجمه براساس نیازهای ملی، دادن کمک های اساسی به ناشران و چاپخانه ها و نهایتاً ایجاد صنعت ملی چاپ و نشر می تواند اقدامی مفید برای این حرکت عظیم باشد و کار انتقال علم و اندیشه یا بعبارت دیگر آموزش و پژوهش را رونق بخشد. ضمن آنکه بایستی درصدی از درآمد ملی را صرف انجام تحقیقات نمود، بایستی درصد دیگری را به مساله نشر و تولید و توزیع کتاب اختصاص داد. برنامه ریزان کشورهای در حال رشد اگر خود مقلد و پیرو نقشه ها و اعمال ملل رشد یافته نباشند باید با برنامه های وسیع و جدی از طریق ترویج کتاب و ایجاد کتابخانه در بالا بردن رشد فکری و سطح آموزش عمومی جامعه بکوشند. پیشرفت فکری هر جامعه نه ارمغان طبیعی و نه نتیجه پیشرفتهای اقتصادی صرف و یا افزایش درآمد سرانه است، پیشرفت فکری نتیجه برنامه ریزیهائی است که بطور صحیح، واقعی و از روی شناخت اصولی انجام گرفته باشد.

و سرانجام در پایان این بررسی تفکری کنیم در باره این سخن پرارج مولانا که:

چشم داری تو به چشم خود نگر — منگر از چشم سفیه بی هنر
گوش داری تو به گوش خود شنو — گوش کولان را چرا باشی گرو
بی زتقلیدی نظر را پیشه کن — هم برأی و عقل خود اندیشه کن

کتابنامه

۱ - آلتباچ، فیلیپ. «نشر علمی و پژوهشی در جهان سوم» ترجمه رحمت الله فتاحی. چند مقاله در باره علم اطلاع رسانی و کتابداری. شماره ۱ (اسفند ۱۳۶۱) ص ۹-۲۶.

۲ - ابرامی، هوشنگ، کتاب و پدیده کم رشدی. تهران، مرکز اسناد فرهنگی آسیا، ۱۳۵۷.

۳ - اسکارپیت، ربر. انقلاب کتاب. ترجمه محمد رضا مظهری و علی کیاهاشمی. تهران، یونسکو، ۱۳٤۹.

٤ - بنی آدم، حسین، کتابشناسی موضوعی ایران. سالهای ۱۳٤۸-۱۳٤۳. تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۲.

۵ - حیاتی، زهیر. توزیع کتاب در ایران. تهران، دانشگاه تهران، دانشکده علوم تربیتی، ۱۳۵۸. (پایان نامه فوق لیسانس علوم کتابداری).

٦ - فتاحی، رحمت‌الله. بررسی واردات و توزیع کتب خارجی در تهران (۱۳۵۵- ۱۳٤٦) تهران، دانشگاه تهران، دانشکده علوم تربیتی، ۱۳۵۸. (پایان نامه فوق لیسانس علوم کتابداری).

۷ - کتابخانه ملی ایران. کتابشناسی ملی ایران. تهران، کتابخانه ملی، ۱۳٤۹.

۸ - مرکز آمار ایران. کتاب و مطبوعات در ایران. تهران، ۱۳۵۲.

۹ - ورجاوند، پرویز. فهرست انتشارات دانشگاهها و موسسات آموزش عالی. تهران، وزارت علوم و آموزش عالی، ۱۳۵۰.

۱۰ - وزارت ارشاد اسلامی. اداره کل مطبوعات و نشریات. کتابنامه، فهرست کتب منتشره به تفکیک موضوع. تهران، ۱۳٦۳.

۱۱ - وزارت فرهنگ و آموزش عالی. راهنمای انتشارات سازمانهای دولتی ایران (فهرست سالانه). ۱۳٦۰ و ۱۳٦۱.

12 - United Nation Educational, Scientific and Cultural Organiza-tion. Book development in Asia: a report on the production and destribution of books in the Paris. Unesco. 1967.

13 - —————— Statistical Yearbook. Paris. Unesco, 1963.

قسمتی از انتشارات آستان قدس رضوی

□ الذریعه (مستدرک المؤلّف) جزءِ بیست وششم

تألیف: الشیخ آغابزرگ الطهرانی، به کوشش استاد اشکوری

قطع وزیری، جلد گالینگور، ۴۰۷ صفحه، ۹۵۰ ریال

□ خطوط برجسته‌ای از فلسفه و کلام اسلامی

تألیف: محمّدجواد مغنیه، ترجمهٔ: محمّدرضا عطایی

قطع وزیری، ۲۰۵ صفحه ۳۵۰ ریال

□ چهل حدیث حضرت علی علیه السّلام

با ترجمهٔ منظوم حسین بن سیف الدین هروی، به کوشش استاد شانه‌چی

قطع وزیری، چاپ نفیس، جلد گالینگور، ٦٤ صفحه ریال

□ دو مقاله دربارهٔ نهج البلاغه

تألیف: دکتر سیدجواد مصطفوی

قطع وزیری، ۸۰ صفحه، ۱۲۰ ریال

□ بافت شناسی

تألیف: لسن و لسن، ترجمهٔ: دکتر آروند

قطع وزیری، چاپ دوّم، ۸۷٦ صفحه، ۲۳۰۰ ریال

□ چهارده اختر تابناک

تألیف: احمد احمدی بیرجندی

قطع وزیری، ۲۵٦ صفحه، ۳۵۰ ریال

□ ماجرای اسرائیل صهیونیسم سیاسی

تألیف: روژه گارودی، ترجمهٔ: دکتر بیات مختاری

قطع وزیری، ۱۹۲ صفحه، ۳۳۰ ریال

□ پایگاه والای امام علیه السلام

تألیف: دکتر محمدمهدی رکنی

قطع رقعی، ۴۸ صفحه، ریال

□ التطبیق

تألیف: دکتر سیدجواد مصطفوی

قطع وزیری، ۳۰۰ صفحه، ۴۵۰ ریال

□ اتحاد و همبستگی

تألیف: دکتر سیدجواد مصطفوی

قطع وزیری، ۴۰صفحه، ۴۰ریال

□ فهرست مجلات موجود در کتابخانهٔ آستان قدس رضوی

تألیف: اسماعیل پورقوچانی

قطع وزیری، ۴۲۸صفحه ۵۰۰ریال

□ شوق دیدار

تألیف: دکتر محمّدمهدی رکنی

قطع وزیری، ۴۳۸صفحه، ۳۵۰ریال

□ ارزیابی گریه

تألیف: دکتر محمّد مهدی رکنی

قطع وزیری، ۳۰صفحه، ۳۰ریال

□ در صحنهٔ غدیر

تألیف: دکتر محمّد مهدی رکنی

قطع وزیری، ۱۹۲صفحه، ۱۲۰ریال

□ نامهٔ هدایت (علوم قرآنی)

تألیف: دکتر محمد مهدی رکنی

قطع وزیری، ۳۵۸صفحه، ۵۰۰ریال

□ فهرست کتب خطی کتابخانهٔ آستان قدس، جلد دهم

تألیف: غلامعلی عرفانیان

قطع وزیری، ۳۱۶صفحه، ۵۰۰ریال

□ فهرست کتب خطی کتابخانهٔ آستان قدس، جلد نهم

تألیف: سیّدعلی اردلان، نجیب مایل هروی

قطع وزیری، ۴۱۹صفحه، ۵۵۰ریال

□ فهرست نسخ خطی قرآنهای مترجم آستان قدس

تألیف: محمّد آصف فکرت

قطع وزیری، جلد گالینگور ۴۵۷صفحه، ۹۵۰ریال

▫ **الفروق فی اللغة**

تألیف: ابوهلال عسکری، ترجمهٔ دکتر محمّدعلوی مقدم

قطع وزیری، جلد گالینگور، ۶۰۰ صفحه، ۱۱۰۰ ریال

▫ **اصول مقدّمات کتابداری**

تألیف: رمضانعلی شاکری

قطع وزیری، ۱۵۶ صفحه، ۱۶۰ ریال

▫ **کتابنامهٔ انقلاب اسلامی**

امور فرهنگی آستان قدس رضوی

قطع رقعی، ۱۴۰ صفحه، ۱۶۰ ریال

▫ **پیام رهبر (جلد ۱)**

امور فرهنگی آستان قدس رضوی

قطع رقعی، ۱۹۳ صفحه، ۱۲۰ ریال

▫ **پیام رهبر (جلد ۲)**

امور فرهنگی آستان قدس رضوی

قطع رقعی، ۳۳۶ صفحه، ۱۸۰ ریال

▫ **زیارتنامهٔ نفیس**

امور فرهنگی آستان قدس رضوی

قطع رقعی، ۶۳ صفحه، ۶۰ ریال

▫ **قرآن کریم به خط ثلث**

امور فرهنگی آستان قدس رضوی

قطع جیبی، ۶۰۴ صفحه، ۳۵۰ ریال

▫ **نگاهی به موزهٔ آستان قدس رضوی**

تألیف: سیّد علی اردلان ـ جهان ایناللو

قطع رقعی، چاپ نفیس، ۴۰ صفحه، ریال

▫ **نوسواد (کتاب ۲)**

تألیف: دکتر جهانگیری، دکتر صادقی، محمد ناصر شفیعی

قطع رحلی، الوان، ۳۶ صفحه، ۸۰ ریال

◻ امالی شیخ مفید

تألیف: محمد بن محمد بن نعمان عُکبری بغدادی، ترجمهٔ حسین استاد ولی

قطع وزیری، جلد گالینگور، ۴۲۴ صفحه، ۷۵۰ ریال

◻ قلمرو زبان فارسی و آموزش زبانهای بیگانه

بنیاد پژوهشهای اسلامی

قطع رقعی، ۲۵۸ صفحه، [illegible] ریال